Walter Kasper

La liturgia de la Iglesia





WALTER KASPER

La liturgia de la Iglesia

Obra completa de Walter Kasper
Volumen 10

SAL TERRAE

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la red: www.conlicencia.com o por teléfono: +34 91 702 1970 / +34 93 272 0447

Título original:
Die Liturgie der Kirche.
Walter Kasper - Gesammelte Schriften – Band 10

Editado por
George Augustin y Klaus Krämer

El presente volumen se publica con la colaboración
del Instituto de Teología, Ecumenismo y Espiritualidad
«Cardenal Walter Kasper»,
vinculado a la Escuela Superior de Filosofía y Teología
de Vallendar (Alemania)

© Kardinal Walter Kasper Institut, 2015

Traducción:
José Manuel Lozano-Gotor Perona

© Editorial Sal Terrae, 2015
Grupo de Comunicación Loyola
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria) – España
Tfno.: +34 94 236 9198 / Fax: +34 94 236 9201
salterrae@salterrae.es / www.salterrae.es

Imprimatur:
Manuel Herrero Fernández, OSA
Administrador diocesano de Santander
10-04-2015

Diseño de cubierta:
María José Casanova

Edición Digital
ISBN: 978-84-293-2470-9

Índice

La liturgia es el corazón palpitante de la Iglesia. Por eso era inevitable que ya desde mi juventud y mis años universitarios me ocupara de este tema. A la sazón, el movimiento litúrgico y la renovación litúrgica adquirieron, por mediación de Romano Guardini y Josef Andreas Jungmann, una gran importancia para nosotros. De este tema volví a ocuparme en cursos periódicos durante los más de veinte años que duró mi actividad académica. En mi época de obispo, uno de los puntos álgidos de mi tarea pastoral era la presidencia de liturgias solemnes los domingos y días festivos; al mismo tiempo, era responsabilidad mía que en las parroquias de la diócesis se celebrara adecuadamente la liturgia. En la última década, los encuentros con las Iglesias ortodoxas me han permitido aprender mucho de su profunda comprensión del misterio litúrgico. En los diálogos con los cristianos evangélicos (o sea, luteranos y reformados), el arduo camino hacia una comprensión compartida de la eucaristía y la celebración en común de la misma ha sido un objetivo permanente. Por supuesto, la pregunta por la teología, la espiritualidad y la configuración de la liturgia repercute también en la celebración diaria de la eucaristía, que es el centro de la existencia sacerdotal.

La contribución que abre el presente volumen, en la que se abordan desde una óptica fundamental diversos *Aspectos de una teología de la liturgia*, ha sido escrita en el último año a la vista de los nuevos debates, en parte vehementes, sobre la renovación posconciliar de la liturgia. En este texto no quería partir de una polémica contra abusos en parte inaceptables, arbitrarios y banalizadores de la liturgia, ni tampoco enredarme en una confrontación con ciertas tentativas de retornar a las formas preconciliares. Los actuales debates sobre el uso del latín, la comunión en la mano o la boca, la orientación del celebrante, el llamado rito antiguo o el rito renovado, etc., se ocupan en el fondo de síntomas, pero no captan la profunda crisis que atraviesa la liturgia en nuestra sociedad posmoderna.

En esta situación me pareció más adecuado llevar a cabo una reflexión básica sobre el espíritu y la esencia de la liturgia. Esto solo es posible en la gran corriente de una viva tradición litúrgica, que necesita ser renovada sin cesar. Este camino de la renovación lo recorrió ya en su día el concilio de Trento y en nuestra época lo ha vuelto a recorrer el concilio Vaticano II. Únicamente desde el espíritu de la tradición viva, tal como la entendieron Johann Adam Möhler y John Henry Newman, puede resultar posible un entendimiento en el debate actual, en parte absurdamente estancado.

El resto de contribuciones reunidas en el presente volumen se remontan a distintas fases de mi dedicación a la liturgia de los sacramentos. Se circunscriben a los dos «grandes sacramentos», el bautismo y la eucaristía, así como al sacramento del matrimonio y al de la penitencia, en la actualidad por desgracia muy desatendido. Los textos que he publicado sobre el sacramento del orden se incluyen en el volumen 12 de esta «Obra Completa», dedicado a *La Iglesia y sus ministerios*, mientras que los textos

en los que reflexiono sobre el debate ecuménico en torno al bautismo, la eucaristía y el ministerio se recogen en los volúmenes 13 y 14: *Escritos de ecumenismo* I y II.

Agradezco sinceramente a los editores de mi «Obra Completa» (el catedrático Dr. George Augustin y el prelado Dr. Klaus Krämer), a los trabajadores del Instituto Cardenal Walter Kasper de Vallendar (el doctor Ingo Proft y el bachiller en teología Stefan Ley), así como al doctor Bruno Steimer, de la Editorial Herder, que se hayan encargado de la publicación de este volumen. También estoy en deuda de gratitud con mi hermana, la catedrática Dra. Hildegard Kasper, y con el catedrático Dr. Manfred Probst, por la concienzuda revisión del borrador de *Aspectos de una teología de la liturgia*.

Roma, en la fiesta
del Bautismo del Señor de 2010

† CARDENAL WALTER KASPER

1.
Aspectos de una teología de la liturgia.
La liturgia ante la crisis de la Modernidad:
alegato a favor de una nueva cultura litúrgica

De qué se trata en la actual renovación litúrgica

La liturgia es el corazón de la Iglesia. Por eso, nada tiene de extraño que la reforma litúrgica que siguió a la constitución sobre la liturgia del concilio Vaticano II fuera la reforma posconciliar de mayores consecuencias. Ha marcado como ninguna otra reforma el rostro de la Iglesia posconciliar; sin embargo, también ha suscitado como ninguna otra reforma la acerba crítica de los círculos tradicionalistas.

La constitución sobre la liturgia no cayó directamente del cielo. Fue preparada por el movimiento litúrgico de renovación desde mediados del siglo XIX y, sobre todo, en el periodo de entreguerras del siglo XX[1]. La constitución sobre la liturgia caracteriza este movimiento litúrgico-pastoral de renovación como paso del Espíritu Santo por su Iglesia[2]. Buscaba profundizar y fortalecer la fe de los creyentes, fomentar la unidad de todos los cristianos y adaptar mejor a las necesidades de nuestra época las instituciones eclesiásticas sujetas a cambio, contribuyendo así a la irradiación misionera de la vida eclesial[3]. En consonancia con estos objetivos, la reforma litúrgica posconciliar fomentó la lectura y predicación de la palabra de Dios en la liturgia, así como la activa participación de toda la comunidad, posibilitando además el uso de las lenguas vernáculas y la misa de cara al pueblo. Estas reformas tenían como finalidad hacer la liturgia más accesible, configurarla de manera más comprensible y poner de relieve su carácter comunitario.

Las reformas han dado muchos frutos buenos. Han sido acogidas positivamente por la gran mayoría de los católicos practicantes. Pero es innegable que nuestras iglesias están hoy más vacías, así como que existen quejas sobre el amorfismo y los abusos en que se ha incurrido y que la liturgia parece no significar ya nada para muchos de nuestros contemporáneos. Aunque las dificultades y los abusos no oscurecen el valor y la eficacia de la reforma litúrgica, debemos constatar que la meta fijada por el concilio hasta ahora no se ha alcanzado. De ahí que se plantee la pregunta: ¿cómo puede, cómo debe continuarse este camino?

A lo largo de la historia ha habido renovaciones litúrgicas sin cesar y seguirá habiéndolas asimismo en el futuro. También en la actualidad se precisa renovación litúrgica. Josef Andreas Jungmann, en *El sacrificio de la misa* (orig., *Missarum sollemnia*, 1948), una obra que hizo época, puso convincentemente de relieve que la forma concreta de la liturgia es resultado de un proceso histórico. Ello es cierto tanto de la forma preconciliar de la liturgia, la llamada liturgia tridentina, como de su forma posconciliar.

Esto no significa que sea posible estar inventando de continuo la liturgia y adaptándola al gusto del momento. En la liturgia no solo actúa la Iglesia; en ella se expresa además la esencia de esta, fundada en el misterio pascual de la muerte y resurrección de Jesucristo. Toda reforma litúrgica es, por eso, una operación a corazón abierto en la Iglesia. En su sustancia, la liturgia es institución divina. Es memoria de los hechos salvíficos de Dios, que, acaecidos ya de una vez por todas, en la celebración

litúrgica se actualizan sin cesar. De ahí que la rememoración y la repetición sean leyes fundamentales de la liturgia.

Así, la liturgia no se encuentra sin más a libre disposición del celebrante ni de la comunidad que celebra, ni de comisiones y comités litúrgicos, ni tampoco de la Iglesia y el papa. Toda renovación debe partir de una reflexión sobre el sentido y la esencia de la liturgia. Justamente esto aconteció en la constitución del último concilio sobre la liturgia. Por eso, la respuesta a la pregunta de cómo se puede seguir hacia delante no reza: ruptura con la tradición y renovación, sino renovación desde el espíritu de la liturgia y su tradición, que es una tradición viva. Semejante renovación litúrgica llevará entonces a la necesaria renovación eclesial.

El movimiento de renovación litúrgica albergaba tras la Primera Guerra Mundial una segunda aspiración, estrechamente unida con lo que acabamos de señalar. En el programático escrito de Romano Guardini *El espíritu de la liturgia* (orig., *Der Geist der Liturgie*, 1918) se hace patente que el movimiento litúrgico estaba vinculado con el movimiento juvenil de la época (en especial con dos de sus manifestaciones: Quickborn y la Alianza Nueva Alemania). En la entonces incipiente crisis de la sociedad burguesa, el movimiento litúrgico aspiraba a una completa renovación cultural desde el espíritu de la liturgia. Tal idea está también en el trasfondo de la constitución conciliar sobre la liturgia. Esta quiere contribuir a que la Iglesia resplandezca como signo levantado en medio de las naciones[4].

Ahora bien, nuestra situación ya no es la que existía después de la Primera Guerra Mundial ni tampoco la de tiempos del concilio. En la avanzada secularización de nuestra situación tardomoderna o posmoderna, la crisis social se ha agudizado. Solo cobramos conciencia de todo el dramatismo de la situación presente cuando situamos la crisis eclesial en el contexto de la crisis social. Pues en la perspectiva de la historia de la humanidad, el culto es el alma de la cultura. Si junto con el culto se desmorona el respeto ante lo sagrado, entonces la cultura pierde su alma. Y antes o después ella misma se desintegra.

Por eso, la renovación de la liturgia y el surgimiento de una nueva cultura litúrgica son bastante más que un problema de iniciados o expertos eclesiales. La renovación debe brotar de una reflexión teológica y llevarse a cabo en crítica confrontación con el espíritu de la época. De ahí que en lo que sigue no se trate tanto de concretas propuestas de reforma, de las que no andamos precisamente escasos, cuanto de una reflexión sobre el espíritu y el sentido de la liturgia ante la crisis de la Modernidad.

I. La celebración del sábado: fundamentación de la liturgia en la creación. *La estructura sacramental del tiempo*

1. El sábado: el descanso de Dios como bendición para un mundo sin descanso

Cuando la Biblia habla de culto divino, no lo ve fundamentado en un acto histórico de institución, como pueda ser, por ejemplo, la cena pascual con ocasión del éxodo israelita de Egipto o la última cena que Jesús celebró con sus discípulos. La Biblia adopta una perspectiva más amplia y se remonta hasta el origen primigenio de todas las cosas, hasta el comienzo mismo de la creación. Sitúa el culto divino en un contexto cósmico universal y lo considera fundamentado ya en el orden cósmico.

Al final del relato de creación en el libro del Génesis se dice que, tras concluir su obra, Dios descansó el día séptimo. Este descanso es caracterizado como consumación de la creación (cf. Gn 2,2). Cabe preguntarse: ¿qué había que consumar aún después de que todo hubiese sido consumado? ¿Qué faltaba todavía? La respuesta de un rabino reza: el descanso.

Ya la Biblia conoce la experiencia de que la vida del ser humano es una alternancia continua entre nacimiento y muerte, trabajo y descanso, vigilia y sueño, alegría y sufrimiento, búsqueda y hallazgo. El Eclesiastés constata con resignación: «Los ojos del hombre no conocen el sueño ni de día ni de noche» (Ecl 8,16). Se puede disfrutar la alegría del instante, pero esta se esfuma enseguida (cf. 2,24; 9,7-10). Así, permanece el anhelo de descanso, que, lejos de conocer fin, implica consumación.

Cuando en el Génesis se habla del descanso de Dios como consumación de la creación, tal descanso no debe, por supuesto, entenderse banalmente como inactividad ni como satisfecho reposo después de consumada una acción. Tampoco como acopio de fuerzas para llevar a cabo nuevas acciones. Dios no tiene necesidad de ello, ni de reposar después de la acción ni de hacer acopio de fuerzas para emprender nuevas acciones. Dios descansa de manera divina. Descansa en sí mismo, pues en él no hay devenir ni perecimiento. En las reflexiones sobre el tiempo que desarrolla al final de sus *Confesiones*, Agustín afirma: *Quoniam tua quies tu ipse es*, «Tú eres tu propio descanso»[5].

Con ello está dada la respuesta a la pregunta de qué le faltaba al mundo una vez consumada la creación. A diferencia de Dios, el mundo no descansa en sí mismo. El mundo carece de descanso, por lo que solo en Dios encuentra reposo. Lo que el relato de la creación quiere decir cuando habla de la consumación de la creación en el descanso de Dios es que la creación, con todo su maravilloso orden, belleza y esplendor, está ordenada a su consumación definitiva en el descanso en Dios. El *prôton* de la creación se proyecta hacia un *éschaton*, a la realidad definitiva que todo lo consuma. El descanso sabático es ya ahora participación en el descanso divino y en la consumación del mundo.

A esta consumación de la realidad toda se refiere la Biblia en múltiples pasajes con uno de sus términos fundamentales y palabras clave: *šalom*, que significa paz en un sentido abarcador: paz en la persona y entre las personas, paz en el pueblo y entre los pueblos, paz en la naturaleza y en el cosmos. Semejante paz es entendida como descanso en el orden de toda la realidad[6] y como felicidad perfecta. En este sentido habla Agustín de «paz del descanso, paz del sábado, paz sin ocaso»[7]. La Biblia puede decir incluso: Yahvé mismo es paz (cf. Jue 6,24).

2. El orden sabático, un orden de libertad

Para la Biblia, la paz escatológica no es puro anhelo ni tampoco mera promesa vana; no es una realidad utópica, nunca alcanzable. Antes bien, lo alentador en la afirmación del Génesis es que esa paz irrumpe ya ahora en el mundo y quiere hacerse ya ahora un hueco en él. El día séptimo –el *šabbat*, el sábado– es para la Biblia una anticipación de la paz escatológica. En medio de la agitación, las prisas y el ajetreo del mundo, se trata de la actualización del descanso de Dios y, como tal, constituye una auténtica bendición para el ser humano.

Por eso, el relato de la creación dice que Dios bendijo el día séptimo y lo declaró sagrado (cf. Gn 2,2s). En el sentido de la Biblia, «declarar sagrado» quiere decir separar, apartar, escoger. Así pues, Dios escoge un día, lo aparta de la marcha y funcionamiento normal de las cosas, de todo desasosiego y ajetreo. Lo sagrado es la interrupción de lo cotidiano. Lo sagrado es aquello que queda sustraído a la actividad humana, lo indisponible, lo totalmente otro, lo divino.

Mediante esta interrupción y este apartamiento, Dios imprime al tiempo un orden y un ritmo. El curso del tiempo ya no es caótico ni tampoco se trata de un intervalo ininterrumpido. Ahora hay tiempo cotidiano y tiempo sagrado, tiempo de trabajo y tiempo de descanso, días laborables y días festivos. Este orden no es disposición ni precepto humano, sino orden creado por Dios. Le viene dado de antemano a todo orden humano y se sustrae a toda arbitrariedad. No vale solo para Israel; antes bien, tiene validez universal. Es el orden sagrado de Dios, que representa una bendición para la humanidad.

El precepto bíblico del sábado (cf. Ex 20,8-11; Dt 5,12s) interpreta esta bendición de un doble modo. Por una parte, el sábado constituye originariamente la libertad del trabajo esclavo en Egipto (cf. Dt 5,15). Es un día de libertad respecto de la carga del trabajo, un día para que el ser humano y el ganado recuperen el aliento y descansen (cf. Ex 23,12). En este día debemos sentirnos no como esclavos del trabajo, sino como personas libres. Por otra parte, el sábado es, en el sentido más profundo, un día de relajación, un día para olvidarnos del desasosiego del mundo y elevarnos, para dejar atrás todo lo puramente mundano, para trascenderlo con el fin de emular el descanso sabático de Dios y ser partícipes de él.

En la Biblia, bendición es sinónimo de vida, prosperidad, felicidad, alegría y paz. Así, el sábado es día de deleite mediante la participación en el deleite de Dios (cf. Is 58,13), día de alegría anticipada, de cata de la participación definitiva en el descanso divino en el futuro reino de Dios (cf. Jr 17,25s). El sábado es, por así decir, un átomo de eternidad en el tiempo, un trozo de cielo en la tierra. Es un signo de la alianza de Dios con su pueblo (cf. Ex 31,12-17; cf. Ez 20,12).

Quien haya participado alguna vez en una celebración judía del sábado y experimentado cómo los judíos creyentes dan la bienvenida al sábado, cómo se observa y celebra el sábado en el círculo familiar o en la comunidad cultual, puede hacerse una idea de que, para los judíos creyentes, el sábado es todo lo contrario de un peso y una carga. Para ellos se trata más bien de un día de libertad y liberación, un día de alegría y paz.

3. Del sábado al domingo

También Jesús guardaba el sábado. Visitaba la sinagoga en sábado y tomaba parte en el culto sinagogal (cf. Mc 1,21). En modo alguno suprimió el sábado. Su crítica se dirigía no al sábado en cuanto tal, sino a la praxis legalista del sábado, que hacía de este una carga en vez de una bendición y una alegría. Él quería restablecer el originario sentido liberador y solazoso del sábado: «El sábado se hizo para el hombre, no el hombre para el sábado» (Mc 2,27). Por esta razón, el mandamiento del amor tiene para él prioridad sobre el formal descanso sabático (cf. Mt 12,5; Lc 13,10-16; 14,1-5).

Puesto que, para los judíos, el sábado forma parte del orden querido por Dios y es disposición divina, la afirmación de Jesús en el sentido de que el Hijo del hombre es señor del sábado cf. Mc 2,28) no podía sino ser percibida como escandalosa, más aún, como blasfema. Pues con ella Jesús reclamaba para sí un lugar equiparable al de Dios, lo que a oídos judíos sonaba a blasfemia. Esta blasfemia se convirtió en motivo de acusación contra él (cf. Jn 5,9-18; 9,16). Así, fue condenado a muerte por quebrantador del sábado y por blasfemo.

Según la fe cristiana, Jesús, tras la muerte en cruz, al resucitar de entre los muertos entró definitivamente en el descanso de Dios. Con ello comenzó la prometida consumación de la vieja creación en la nueva creación (cf. 2 Cor 5,17; Gal 6,15). Con la Pascua se estableció un nuevo comienzo y se inauguró una nueva cronología. La Pascua confiere al ser humano y a la creación entera, que todavía gime y tiene dolores de parto, la esperanza de ser liberados de una vez por todas para la libertad de los hijos de Dios (cf. Rom 8,21-23) y de entrar en el prometido descanso sabático eterno (cf. Heb 4,1-11). En concreto, mediante el bautismo hemos sido incorporados a la muerte y la resurrección de Jesús (cf. Rom 6,3-11).

Puesto que con la Pascua irrumpió la nueva creación y el Resucitado se apareció a los discípulos el primer día de la semana (cf. Jn 20,19.26), ya poco después de la Pascua pasaron los cristianos a observar, en vez del sábado, el día de la resurrección como día

del Señor (cf. Ap 1,10)[8] y a celebrar en este día la Cena del Señor (cf. 1 Cor 11,20). Esta praxis de reunirse el primer día de la semana para partir el pan nos es referida ya pronto (cf. Hch 20,7; véase también 1 Cor 16,2). El domingo era tenido ahora por una pequeña Pascua semanal. Habida cuenta de que la resurrección es el acontecimiento originario de la fe cristiana (cf. 1 Cor 15,14), el obispo mártir Ignacio de Antioquía definió el ser cristiano como vivir conforme al día del Señor[9]. Agustín incluso llama al domingo «sacramento de la Pascua»[10], y el concilio Vaticano II lo denomina «fiesta primordial» y lo caracteriza como fundamento y núcleo de todo el año litúrgico[11].

Tras el giro constantiniano, el ritmo temporal y semanal cristiano fue reconocido por la legislación estatal y pasó a ser universalmente vinculante. A partir de ahí se desarrolló la cultura cristiana del domingo y los días festivos. El descanso del trabajo, ordenado en adelante por ley, debe conceder espacio a la libertad para el culto divino. Lo que debe llenar el día de descanso no son aficiones privadas, sino la celebración cultual. Como día reservado al culto (o servicio) a Dios, el domingo es al mismo tiempo un servicio al ser humano y a su verdadera libertad. En la medida en que el hombre reconoce a Dios como Señor del tiempo, se le concede tiempo libre; y ello hace patente que no es una mula ni un esclavo del trabajo, sino una persona libre desde Dios y ante Dios. Así pues, precisamente en razón de su sentido religioso, los domingos y festivos tienen también una profunda relevancia humana.

Este orden y esta cultura del tiempo cobran expresión clásica en el año litúrgico y en el rezo eclesial de las horas. En la Regla de san Benito, que se convirtió en un texto fundamental para la cultura europea, el transcurso del día se halla estructurado por los momentos de culto a Dios, al igual que el transcurso de la semana lo está por el domingo y el transcurso del año por los grandes tiempos festivos. En aras de este saludable orden básico se estipula en la Regla de san Benito que nada ha de anteponerse al culto divino[12].

4. La secularización del tiempo

En los monasterios, esta regla sigue vigente en la actualidad. En cambio, a las personas laicas de hoy se les antoja perteneciente a un mundo pasado y desaparecido. Pues en el mundo moderno al principio no está ya la palabra instauradora de orden, sino la propia acción (como en el *Fausto* de Goethe). El ser humano no vive ya en un orden temporal previamente dado. Ya no quiere recibir el orden temporal de manos de Dios; él mismo se ha convertido en creador de su mundo y se ha erigido en señor de su tiempo. Tal soberanía sobre el tiempo ha devenido para él un bien supremo. Pero justo en la medida en que en nuestra moderna cultura de la industriosidad y el trabajo sacrificamos a las regularidades de la economía y la producción la cultura festiva vigente con anterioridad, volvemos a perder nuestra soberanía sobre el tiempo.

Nada expresa la secularización con mayor claridad que el hecho de que el domingo no sea ya el primer día de la semana ni tampoco imprima, por así decir, su sello en esta. Ha sido degradado a mera parte del fin de semana. Así, por regla general sigue siendo un

día libre, pero ya no es un día festivo. De ahí que los esfuerzos por eliminar por entero el domingo como día libre y distribuir los días libres durante toda la semana según sea necesario en cada caso o de flexibilizar el tiempo de trabajo y relajar la prohibición del trabajo dominical tengan una cierta coherencia interna. En caso de que prospere esta iniciativa, las consecuencias no favorecerán en absoluto a lo humano. Al final no existirá ya para familias y grupos de amigos ningún día que todos tengan libre a la vez y en el que puedan reunirse y celebrar conjuntamente la vida.

La disolución del ritmo del tiempo consonante con la creación se cuenta entre los fenómenos inhumanos del presente. Ya no vivimos en un mundo natural, sino en un mundo artificial, en el que convertimos la noche en día y el día en noche. Eso nos obliga a llenar por nosotros mismos el tiempo que ha devenido vacío y amorfo, en especial el tiempo libre, ahora vacío y carente de contenido desde el punto de vista religioso. Después de que haya dejado de servir a una gran parte de la población para el culto divino, el domingo tiene que llenarse con actividades culturales, deportivas y políticas propias de cada persona. Así, el tiempo de ocio se ve cargado con elevadas expectativas y pretensiones, que se traducen en constricciones adicionales. No es casualidad que se haya acuñado la expresión «estrés del tiempo libre». La pérdida del sentido religioso del *šabbat* o domingo, un día cuya finalidad es procurar descanso y paz, nos lleva de nuevo al desasosiego. La bendición de un orden dado de antemano, que uno no establece por sí mismo ni tampoco reinventa sin cesar, sino al que más bien se acompasa y en el que se siente a salvo, es cosa del pasado. Estamos a merced de un tiempo acelerado, en el que ya no disponemos de tiempo para nada ni encontramos descanso.

La Iglesia se ha adaptado por motivos pastorales a este ritmo temporal transformado y secularizado. Ha introducido celebraciones eucarísticas vespertinas, no solos los domingos y festivos, sino las vísperas, y en parte también celebraciones a primera hora de la tarde o a media tarde. Esto era y es pastoralmente necesario y no puede ser cambiado a corto plazo. Pero muestra hasta qué punto se halla sujeta la Iglesia a las leyes de nuestro mundo secularizado. La celebración eucarística no estructura ya el tiempo; antes bien, se adapta a las estructuras temporales dictadas por el moderno mundo del trabajo y el tiempo libre. El lugar del orden natural conforme a la creación lo ha ocupado un orden artificial creado por los seres humanos, que, lejos de hacer libres a las personas, las esclaviza.

Esto ha llevado al distanciamiento del hombre respecto de la creación, pero también al alejamiento del culto divino respecto del curso natural de las cosas. Ahora, el culto divino ya no se celebra a la hora del sol naciente como símbolo de la luz incipiente que es Jesucristo. La pérdida de la dimensión cósmica ha hecho del culto divino una magnitud configurable según las necesidades y ocurrencias humanas, variable y en último término arbitraria.

5. Por una nueva cultura de los domingos y festivos

El descanso sigue siendo el gran anhelo de numerosas personas, por no decir de todas. Quieren escapar de la agitación y el ajetreo a un mundo en el que nadie las moleste ni perturbe, en el que ni siquiera ellas mismas, con su desasosiego interior, se perturben ni molesten. Los protocristianos padres del desierto y la espiritualidad de la Iglesia oriental elevaron el sosiego (*hēsychía*) y el equilibrio interior a ideal espiritual. Casiano, uno de los padres del monacato, introdujo esta tradición en el Occidente cristiano. Agustín, quien durante largo tiempo llevó una vida inquieta, apasionada y en busca de la verdad, abre sus *Confesiones* con la conocida afirmación: «Inquieto está nuestro corazón hasta que descansa en Dios»[13]. Al final de otra de sus obras, *La ciudad de Dios*, describe este anhelo con palabras extraordinarias: «Pero el séptimo [día] será nuestro sábado, cuyo fin no es ningún ocaso, sino el día del Señor, por así decir, el octavo y eterno, que ha recibido su consagración mediante la resurrección de Cristo y anticipa el descanso eterno, no solo del espíritu, sino también del cuerpo. Y es que entonces estaremos serenos y contemplaremos, contemplaremos y amaremos, amaremos y alabaremos. Eso es lo que ocurrirá algún día, en ese final sin fin. Pues ¿qué otro final podría haber para nosotros que alcanzar el reino que no tiene fin?»[14].

Tal sosiego únicamente es posible en Dios. Pues solo Dios, en quien no hay devenir ni perecimiento, es sosiego en sí. A esto lo llamamos eternidad. Esta no es un tiempo infinitamente largo, sino un instante eterno en el que pasado, presente y futuro se funden uno en otro. No es afán y sed de algo siempre nuevo, mejor y más perfecto, sino simultaneidad de pasado, presente y futuro. Es felicidad perfecta. El culto dominical a Dios es, por así decir, la ventana por la que nos asomamos a este mundo de lo eterno; en efecto, es anticipo de –y participación en– lo que, en medio de la inconsistencia del tiempo, posee validez permanente y comporta felicidad intemporal.

Precisamos con urgencia una cultura del sábado y el domingo. Aunque no podemos sustraernos por completo al ritmo del mundo secularizado y sus constricciones económicas, necesitamos momentos en los que se interrumpa el ritmo del trabajo, que con frecuencia nos carga, intervalos de tiempo en los que, en lugar de limitarnos a mirar hacia abajo, alcemos la mirada hacia el cielo que está por encima de nosotros. En este sentido, la liturgia puede definirse como «interrupción». Persigue mantener abierto el cielo.

Los cristianos y las comunidades cristianas debemos redescubrir el ritmo semanal del *šabbat* o domingo y el ritmo anual de las fiestas como un beneficio que nos concede el Creador y vivir tan conscientemente como sea posible en lugar de adaptarnos y entregarnos sin más al tráfago del fin de semana, que ya se ha convertido en algo habitual. Como afirma con razón el papa Juan Pablo II, en el tercer milenio la celebración del domingo debe ser «un elemento significativo de la identidad cristiana»[15].

Debemos aprender de nuevo a observar y celebrar el domingo como día de culto a Dios, como día de acción de gracias, retiro y meditación, de sosiego y paz. Entonces

podrá ser también el día para la familia y para reunirnos con amigos y vecinos, un día dedicado, en último término, a servir al prójimo. Semejante cultura de los domingos y festivos no es posible sin una cultura del culto divino. Solo el tiempo santificado por Dios es tiempo humano por él bendecido. La gloria de Dios es que el hombre viva[16].

II. El misterio pascual: fundamentación histórico-salvífica

La liturgia como fiesta de los redimidos

1. Yahvé: Dios con nosotros y junto a nosotros

La historia de la creación culmina en el ser humano, creado a imagen y semejanza de Dios (cf. Gn 1,27) y dotado, por tanto, de libertad; a él le fue encomendada la creación para que la cuidara y la cultivara (cf. Gn 2,15). Pero el ser humano no reconoció el orden que le había sido dado por Dios. Quiso ser como este (cf. Gn 3,5) y determinar por sí mismo lo que es bueno y malo para él. Y así, perdió la paz del orden sabático que le había sido otorgado por Dios, fue expulsado del paraíso; y ahora vaga sin descanso ni sosiego (cf. Gn 4,12).

La buena nueva de la Biblia es que Dios no dejó solo al hombre en esta situación desesperada ni lo abandonó a sí mismo; antes al contrario, en este callejón sin salida propició un nuevo comienzo y concedió una nueva oportunidad al ser humano. A través de Abrahán, dio comienzo a una nueva historia. Llamó a Abrahán para que se separara de su parentela y abandonara su lugar de origen. Abrahán el nómada se convirtió de este modo en nómada de Dios. Con ello no solo debía convertirse Abrahán en patriarca de un pueblo numeroso, sino que en él debían ser bendecidos todos los pueblos (cf. Gn 12,2s; 18,18; y *passim*).

En aras de esta meta, Dios selló con el pueblo de Israel una alianza especial. Israel debía ser luz de las naciones (cf. Is 42,6). La historia especial de Dios con Israel comenzó con la autorrevelación de Dios a Moisés cerca del monte Horeb en la zarza ardiente (cf. Ex 3). Allí, Dios se dio a conocer a Moisés como el Dios de Abrahán. Le reveló su nombre, Yahvé, que contenía al mismo tiempo una promesa. Sobre el significado de este nombre se ha especulado ya mucho. Correctamente traducido no significa: «Yo soy el que soy», sino: «Yo soy el que existo», «Yo soy el que estoy ahí», «Yo soy el que estoy con vosotros» (cf. Ex 3,14). De este modo, Dios se revela y se promete en persona a su pueblo como el Dios del camino, como un Dios que guía. Se manifiesta como el Dios de los seres humanos, como un Dios que se interesa por estos. Escucha el lamento y el grito de su pueblo y promete liberarlos de la esclavitud de Egipto. Dios se revela como Señor de la historia y, a la vez, como el Dios que libera. Como tal, en los diez mandamientos restablece el originario orden sabático, que es una bendición para el ser humano (cf. Ex 20,8-11; Dt 5,12-15).

2. El éxodo: liberación para dar culto a Dios

La liberación de Egipto suele entenderse en clave política; y sin duda, también tuvo una dimensión política. Pero las negociaciones de Moisés con el faraón no giran alrededor de la libertad política, sino de la libertad de culto, de la libertad religiosa. Israel quería salir de Egipto para honrar a su Dios en un monte sagrado, el Horeb (cf. Ex 3,12.18 y

passim). Se trata, pues, de la libertad para el culto divino; hoy diríamos: de la libertad religiosa. Con ello, Israel exige la libertad que, en el originario plan de la creación, se funda en la dignidad del hombre como imagen de Dios. Israel reclama el más fundamental de todos los derechos humanos y de la libertad, a saber, la libertad para practicar públicamente la religión.

Pero la libertad para la práctica de la religión les ha parecido desde siempre peligrosa a los poderosos. Así, el faraón rechaza bruscamente la exigencia de la libertad de culto. En ella no puede ver más que pereza sin utilidad alguna, y esa supuesta pereza pretende erradicarla brutalmente endureciendo las condiciones de trabajo de los israelitas (cf. Ex 5,4.8.17). En la medida en que les deniega la libertad para la práctica de la religión, degrada a los israelitas a esclavos trabajadores. Pero al faraón no le salen las cosas como había previsto. La denegación de la libertad, más que bendición, conlleva maldición. Termina en las plagas de Egipto y, por último, en la aniquilación de todo el ejército del faraón. Las dictaduras pueden durar mucho tiempo. Pero a largo plazo no tienen viabilidad alguna; al final son derrotadas por el deseo de libertad religiosamente fundado. La libertad basada en la condición del hombre como imagen de Dios es más fuerte que el poder y la violencia.

En la noche de vigilia (cf. Ex 12,42) y del paso del Señor (cf. 12,13s.23.27), la liberación de Israel es preludiada por la celebración del banquete de Pascua (cf. 12,21-23). Es probable que la fiesta de la Pascua fuera originariamente una fiesta familiar nómada. Ahora es asociada al acontecimiento del éxodo y, con ello, historizada. En adelante deberá ser observada con regularidad como conmemoración de la liberación de Egipto (cf. 12,2.14.17.24s; Dt 16,1-12). Este recuerdo no debe tener por objeto acciones realizadas por el pueblo en virtud de su propia fuerza y mérito a favor de su liberación, sino las grandes y maravillosas proezas llevadas a cabo por Dios. El sentido de esta remembranza es este: la gesta divina precede a la acción humana; la palabra del hombre no puede ser más que respuesta a la palabra de Dios. Pues antes de que el pueblo pudiera comenzar a actuar, antes de que pudiera hacer algo, Dios ya había actuado y hablado.

La rememoración comporta más que un recuerdo subjetivo y una reproducción consciente del acontecimiento acaecido en su día. Lo sucedido en la liberación de Egipto se torna presente objetivo en cada celebración de la Pascua. Las generaciones posteriores pueden convertirse, por así decir, en contemporáneos de lo acontecido en el mar de las Cañas. Lo que Dios obró en esa ocasión deviene así realidad determinante de quienes lo celebran. De este modo, en el recuerdo de aquel singular hecho liberador experimenta Israel sin cesar la libertad que le es concedida por Dios. Así, la fiesta de la Pascua era y es para Israel la fiesta de la liberación y de los liberados. Agradecido por ello, el salmista estalla en júbilo: «Hace recordar sus maravillas» (Sal 111,4).

3. La nueva Pascua: éxodo hacia la libertad

Israel fue reiteradamente infiel al Dios que lo había liberado. Una y otra vez traicionó el fundamento de su libertad y sustituyó la adoración del único Dios verdadero por la idolatría. Así, sufrió de nuevo cautividad, primero en Asiria y luego en Babilonia. En esta situación nuevamente desesperada, el recuerdo de la liberación de Egipto mantuvo viva la esperanza en la liberación futura. En los profetas, el éxodo de la cautividad en Egipto se convirtió en tipo de un nuevo éxodo futuro (cf. Is 11,11-16; 43,16-21; 62,10-15; Ez 20,33-44). El recuerdo de lo ocurrido en el pasado concedió fuerza y consuelo en el presente, convirtiéndose así en fundamento de la esperanza en la futura libertad mesiánica. La fiesta de la Pascua pasó a ser de este modo una fiesta de la esperanza mesiánica.

Según el Nuevo Testamento, la promesa profética y la esperanza mesiánica se cumplieron en Jesucristo. Jesús retoma la promesa de Dios de estar junto a su pueblo, con su pueblo. Ha venido para darle cumplimiento, más aún, para sobrepujarla y concretarla de forma del todo inopinada. A través de él y en él, Dios mismo se hace presente en medio de su pueblo. Jesús quiere llevar a los pobres una buena noticia, anunciar a los cautivos la libertad y a los ciegos la luz, liberar a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor (cf. Lc 4,18). Critica la esclavizadora interpretación judía de la ley veterotestamentaria y subraya de nuevo el carácter de amor y servicio a los hombres del mandato divino, que fue invalidado en nombre de tradiciones humanas (cf. Mc 7,9-13). Para los círculos dirigentes del judaísmo de la época, esto constituía una blasfemia: ahí radicó la causa de la muerte de Jesús.

Pese a su inocencia, Jesús asumió voluntariamente la muerte. Con ello pretendía realizar en su radicalidad última el ser de Dios con nosotros y para nosotros y compartir asimismo con nosotros la noche del sufrimiento y la muerte. Hizo suya la idea de representación que aparece en el cuarto cántico del siervo de Isaías (cf. Is 52,13-53) e interpretó su muerte como muerte vicaria por nosotros (cf. Mc 10,45). Él, que no merecía la muerte que merecen los pecadores, ocupó voluntariamente nuestro lugar y cargó de grado con la muerte. Esta acción vicaria es la victoria de la libertad sobre la infausta necesidad de la muerte. Así, la muerte de Jesús se convierte en nuevo éxodo y nueva Pascua, en tránsito de la muerte a la vida, en liberación de la más profunda cautividad del ser humano al inevitable destino de la muerte. En el prefacio de Pascua cantamos: «Muriendo destruyó nuestra muerte y resucitando restauró nuestra vida».

Al igual que el primer éxodo, también el nuevo éxodo es anticipado litúrgicamente en un banquete que se celebra la noche previa a la muerte de Jesús. Los evangelios sinópticos describen la última cena que Jesús compartió con sus discípulos como banquete pascual (cf. Mt 26,17-19 par). Pero Jesús da un nuevo sentido a la fiesta judía de la Pascua. La última cena constituye una novedad, porque, además de fiesta conmemorativa del primer éxodo, es fiesta anticipatoria del nuevo éxodo. En la medida en que, al repartir el pan y compartir el cáliz con el vino, dice: «Esto es mi cuerpo que se entrega por vosotros» (1 Cor 11,24; cf. Lc 22,19), y «Esta copa es la nueva alianza sellada con mi sangre», o también: «Esta es mi sangre, sangre de la alianza, que se derrama por todos» (Mc 14,24), Jesús señala a su muerte inminente y la interpreta como

entrega vicaria por los suyos. Hace anticipadamente presente su muerte redentora y, en el signo del pan, nos otorga el pan de la imperecedera vida eterna (cf. Jn 6).

En el nuevo éxodo no se trata ya de liberación de la dependencia política y la esclavitud terrena, sino de liberación de la esclavitud del pecado y de la muerte en cuanto último enemigo del ser humano (cf. 1 Cor 15,26). El poder y las potestades de la muerte han sido derrotados; triunfa la vida. La nueva libertad es libertad respecto de la muerte y del poder de la muerte; es libertad para la vida. Con ello irrumpe la nueva creación (cf. 2 Cor 5,17; Gal 6,15). Dondequiera que se obedece el encargo de Jesús y se celebra en memoria suya la eucaristía, allí la vigilia pascual se convierte en celebración de la renovación del mundo, allí experimentamos cada vez de nuevo que podemos vivir y celebrar como personas pascualmente liberadas.

Fue Pablo quien puso de relieve con énfasis la nueva libertad para la que nos ha liberado Jesucristo. «Para ser libres el Mesías nos ha liberado» (Gal 5,1). Pero Pablo sabía también que la nueva libertad en este mundo es una libertad impugnada. Las potestades del pecado y la muerte están fundamentalmente derrotadas, pero aún no han sido desactivadas. Vivimos entre dos tiempos y todavía nos encontramos en lucha con las potestades y potencias del mal y la muerte. La alegría pascual no es, por eso, una ensoñación ajena al mundo ni un ebrio entusiasmo; antes bien, va asociada a la sobriedad y la vigilancia. Con esperanza hemos sido redimidos (cf. Rom 8,24).

El carácter realista de la nueva libertad se hace patente ante todo en que el conflicto con las antiguas potestades aún vigentes puede conducir hasta el martirio. Ya el Antiguo Testamento conoce la persecución de los profetas y los justos: los libros de los Macabeos la describen de manera impresionante; el profeta Daniel y los escritos apocalípticos prevén para el tiempo postrero una condensación de las potestades hostiles a Dios. Jesús mismo predice a sus discípulos que serán perseguidos (cf. Mt 5,11s; 10,22s; Jn 15,18-21). Pablo, originariamente enconado perseguidor de la Iglesia, experimenta luego como cristiano persecución en su propia carne y su propia vida (cf. 1 Cor 4,11-13; 2 Cor 11,23-26). El Apocalipsis de Juan ve en impresionantes imágenes cómo se cierne una época de apuro y persecución.

En las persecuciones de cristianos estaba en juego, como ya en el primer éxodo, la libertad religiosa. Los cristianos primitivos fueron perseguidos porque, pese a que respetaban al emperador como autoridad secular, se negaban a darle adoración cultual. En esta situación, muchos cristianos se revelaron como verdaderos testigos de Jesucristo y de la nueva vida. Eran los auténticamente libres, a los que ni siquiera la amenaza de muerte podía amedrentar. No eran fracasados; antes bien, en virtud de la esperanza en la vida eterna tenían la libertad de soportar torturas y aceptar la pérdida de la vida terrena. Y así triunfaron sobre la muerte y sobre el miedo a morir. Esta impavidez ante la muerte impresionaba a los paganos[17]. La Iglesia estaba y está convencida de que quienes así mueren son partícipes de la pasión, muerte y resurrección de Jesús. Por eso, ya desde pronto se honró litúrgicamente su memoria en la celebración de la eucaristía mediante la lectura de las actas de los mártires. No es una suerte de veneración de héroes, sino

celebración de la victoria pascual de Jesucristo, el testigo verdadero [*martýs*] (cf. Ap 1,5; 3,14).

Los numerosos mártires del siglo pasado y del actual muestran que la Iglesia aún hoy padece situaciones de persecuciones. Puesto que la sangre de los mártires es semilla de nuevos cristianos[18], la conmemoración litúrgica de los mártires en toda celebración eucarística suscita esperanza en la renovación de la Iglesia y de la vida cristiana en el nuevo siglo. Necesitamos esta conmemoración para protegernos del peligro del aburguesamiento del ser cristiano y de la Iglesia y para tener presente el carácter verdadero, serio y también peligroso de la libertad cristiana. Según Agustín, la Iglesia avanza en su peregrinación entre las persecuciones del mundo y las consolaciones de Dios[19].

4. La triple dimensión temporal de la celebración litúrgica

Unde et memores, «así pues, al celebrar el memorial…», se dice en las plegarias eucarísticas. Estas se sirven para ello de las palabras que Jesús pronunció en la última cena y con las que instituyó la eucaristía: «Haced esto en memoria mía» (*anámnēsis*, *memoria*; Lc 22,19; 1 Cor 11,25). De este modo, el recuerdo del hecho salvífico de la cruz y la resurrección de Jesucristo, acaecido de una vez por todas, es un elemento estructural básico de la liturgia. La liturgia acontece como recuerdo actualizador y presencializador de lo que Dios hizo por nosotros por pura gracia mediante la cruz y la resurrección de Jesucristo antes de toda acción nuestra y sin ningún mérito por parte humana. Él nos amó primero (cf. 1 Jn 4,19) y nos demostró su amor y su redención de una vez por todas (cf. Heb 7,27; 9,12). De ahí que, como cristianos, no necesitemos esperar un salvador nuevo y distinto ni un redentor nuevo y distinto.

La rememoración del hecho salvífico de la cruz y la resurrección, acaecido de una vez para siempre, nos permite al mismo tiempo aguardar con anhelo nuestra propia resurrección. Jesús mismo tuvo en mente durante la última cena, anticipándolo, el banquete en el reino de Dios (cf. Mt 26,22; Mc 14,25; Lc 22,16). Al igual que las comidas que Jesús compartió con los pecadores durante su vida terrena, también esta última cena con sus discípulos, del todo especial, es una jubilosa celebración anticipada de los futuros banquetes escatológicos (cf. Mc 14,16). Y lo mismo puede decirse de los primeros cristianos, quienes celebraban la partición del pan con anticipada alegría escatológica (cf. Hch 2,46). Así, la celebración protocristiana de la eucaristía, en cuanto memorial, era simultáneamente anticipada celebración escatológica «hasta que él [Jesucristo] vuelva» (1 Cor 11,26). Estaba asociada con el grito suplicante: *Marána thá*, «¡Ven, Señor!» (cf. 1 Cor 16,22)[20]. Es celebración anticipada del futuro reino de Dios. En ella debe hacerse presente ya en la tierra un trozo del cielo.

Tanto el recuerdo como la celebración anticipada determinan en último término el presente. En la medida en que los discípulos reciben en el pan y el vino repartidos el cuerpo entregado y la sangre derramada de Jesús, o sea, a Jesús mismo en su entrega a

nosotros, él se les regala como pan de vida (cf. Jn 6,35.48) y les hace partícipes ya de la vida eterna. Como presencia verdadera del hecho salvífico, la celebración litúrgica no es una repetición ni un complemento del singular sacrificio de la cruz; y menos aún puede ser entendido el sacrificio de la misa como un nuevo sacrificio. Es la actualización objetiva del sacrificio de Jesucristo, acontecido de una vez por todas. En la misa se realiza la obra de nuestra redención[21]. Las antífonas *hodie* del oficio de primeras vísperas de los grandes días festivos dan expresión litúrgica a esta convicción de fe: «Hoy ha nacido Cristo», «Hoy la estrella condujo a los magos al pesebre», «hoy asciendes triunfante al cielo», «Hoy se apareció el Espíritu Santo a los discípulos».

La celebración litúrgica de la nueva alianza tiene, según esto, la misma estructura que la celebración veterotestamentaria de la Pascua: la libertad, en cuanto libertad liberada, vive del recuerdo (*anámnēsis*) del liberador hecho salvífico de la cruz y la resurrección. En la rememoración litúrgica, esa libertad se hace al mismo tiempo presente (presencia real y verdadera). Al fin y al cabo, hemos sido redimidos en la esperanza; la liturgia anticipa el futuro escatológico del reino definitivo de la libertad (anticipación). También podemos decirlo de la siguiente manera: en virtud de la actualizadora rememoración del hecho salvífico pasado se nos regala vida en el presente como prenda de la vida eterna y como esperanza en el futuro del reino de Dios. En tanto en cuanto la liturgia mantiene presente mediante el recuerdo la historia liberadora de Dios con su pueblo y la conmemora celebrativamente, se abre futuro. El recuerdo actualizador de la liberación pasada suscita esperanza gozosa en la definitiva liberación futura, posibilitando así la vida en el presente.

La triple dimensión del tiempo se expresa con claridad en la celebración litúrgica. En toda celebración de la eucaristía, el presbítero, tras la consagración, que hace presentes el cuerpo entregado y la sangre derramada de Jesús, dice las palabras: *Unde et memores*, o bien: *Memores igitur*, esto es: «Así pues, Padre, al celebrar ahora el memorial de la pasión salvadora de tu Hijo, de su admirable resurrección y ascensión al cielo…». En la aclamación que sigue a la consagración, junto con la rememoración se expresa también la anticipación del regreso del Señor exaltado: «Anunciamos tu muerte, proclamamos tu resurrección; ven, Señor Jesús». Tomás de Aquino formuló conceptualmente la triple dimensión sígnica de todos los sacramentos. Los sacramentos son *signum rememorativum, signum demonstrativum et signum prognosticum seu praenuntiativum* (signo rememorativo, signo demostrativo y signo prefigurativo)[22]. En la antífona del magníficat del Corpus, Tomás expresa poéticamente la triple dimensión de la liturgia: «¡Oh sagrado banquete, en que Cristo se da como alimento! En él se renueva la memoria de su pasión, el alma se llena de gracia y se nos da una prenda de la gloria futura».

5. La estructura pneumatológico-epiclética de la liturgia

Las tres dimensiones temporales de la liturgia –rememoración, actualización y anticipación– son obra del Espíritu Santo. Él es el Espíritu de Cristo (cf. Rom 8,9; cf. 2 Cor 3,17; Gal 4,6). A través de él, Jesús está permanentemente presente en el mundo, en la historia y, de modo especial, en la Iglesia y la vida de los cristianos (cf. 2 Cor 3,17). El Espíritu actuó ya durante la vida terrena de Jesús, tanto en la encarnación (cf. Lc 1,35) como en el bautismo (cf. Mc 1,10 par), en el que Jesús fue ungido con el Espíritu (cf. Lc 4,18). También en la fuerza del Espíritu fue resucitado de entre los muertos (cf. Rom 1,4). Así, el Espíritu es el aliento que transporta y hace perceptible la palabra que Jesús es. Con ello, conforme a lo solicitado por Jesús al Padre, puede hacer que se recuerde la palabra y la obra de Cristo (cf. Jn 14,25), introduciéndonos sin cesar a los creyentes en ellas (cf. Jn 16,13). A diferencia de lo que opinaban los pneumatómacos, quienes negaban su divinidad, el Espíritu Santo no es un mero siervo, que administra y repite cual esclavo, por así decir, el mensaje de Jesús. Según el credo de la Iglesia, el Espíritu es Señor y Dador de vida (*dominum et vivificantem*), que mantiene siempre joven y fresca la palabra de Jesús y la transmite vivamente[23]. Allí donde opera el Espíritu, allí hay libertad (cf. 2 Cor 3,17). Así, el Espíritu debe también mantener despiertos la esperanza y el anhelo del mundo, que aún sufre dolores de parto y gime, guiándolos a su realización en la definitiva libertad de los hijos de Dios (cf. Rom 8,19-26). El Espíritu es prenda y señal de la consumación futura (cf. 2 Cor 1,22; Ef 1,14).

La eficacia del Espíritu en el bautismo se atestigua expresamente en la Escritura (cf. Jn 1,33; 1 Cor 6,11; 12,13; Tit 3,5). Esto vale también para la consumación del bautismo en la confirmación. La fórmula de administración de la confirmación reza: «Recibe por esta señal el don del Espíritu Santo». Algo análogo puede decirse de los sacramentos de la penitencia y la unción de enfermos. El sacramento del orden acontece a través de la imposición de manos y la impetración del Espíritu Santo. Así, en la ordenación episcopal se dice: «Infunde también ahora sobre este tu elegido la fuerza que procede de ti, el Espíritu soberano, que diste a tu amado Hijo Jesucristo y que él a su vez entregó a los santos apóstoles». Relevante es, por último, la epíclesis durante la bendición del agua bautismal en la vigilia pascual y la consagración de los santos óleos en la misa crismal de Jueves Santo.

Lo más importante, incluso desde un punto de vista ecuménico, es la renovación de la epíclesis eucarística, o sea, la invocación del Espíritu Santo sobre los dones eucarísticos del pan y el vino. En el canon romano se encuentra solo implícita, pero las plegarias eucarísticas más recientes la explicitan: «Santifica estos dones con la efusión de tu Espíritu». Esta estructura epiclética de la eucaristía está presente ya en la invocación protoeclesial *Marána thá* (cf. Ap 22,20)[24], así como en la *Traditio apostolica* de Hipólito[25]. La eficacia consagratoria se la atribuyó por primera vez Cirilo de Jerusalén, quien afirma: «Suplicamos al Dios misericordioso que derrame su Espíritu Santo sobre

los dones que tenemos ante nosotros, para que él transforme el pan en cuerpo de Cristo y el vino en sangre de Cristo. Lo que toca el Espíritu Santo es santificado y transformado por completo»[26].

Un diferente desarrollo en Oriente y Occidente llevó a la controversia sobre si la fuerza consagratoria debe atribuirse a las palabras de la consagración o a la epíclesis. Esta polémica puede considerarse hoy superada, porque la liturgia en conjunto y, de manera especial, la plegaria eucarística como un todo son un acontecimiento sostenido y operado por el Espíritu, que la epíclesis se limita a explicitar.

El carácter espiritual de la liturgia se manifiesta sobre todo en el canto litúrgico. De la comunidad primitiva se nos cuenta que sus miembros partían el pan con júbilo escatológico (*agallíasis*; cf. Hch 2,46). El entusiasmo causado por el Espíritu divino no puede expresarse más que entonando salmos, himnos y cantos, y en el júbilo por lo que Dios obra y por la nueva libertad que nos ha concedido (cf. Ef 5,19; Col 3,16). De ahí que el canto no sea solo un elemento embellecedor y enmarcador de la liturgia; antes bien, en cuanto portador de la palabra, se trata de «una parte necesaria o integral de la liturgia solemne»[27]. Por eso, la misa cantada, no la misa rezada o leída, es, además de la forma solemne de la eucaristía, también por principio su forma normal.

La estructura epiclética de la eucaristía y de la liturgia en general pone de manifiesto que la Iglesia –si bien ella es la que, a través del ministerio del sacerdote celebrante, celebra la liturgia– no puede por su propia fuerza hacer presente a Jesucristo. La actualización acontece a través de la Iglesia o, lo que viene a ser lo mismo, a través del sacerdote autorizado para actuar en la fuerza del Espíritu Santo. Es el Espíritu de Dios quien hace presente a Jesucristo y su obra y guía a la Iglesia, a través de todos los peligros y apuros del siglo, hacia su consumación escatológica.

6. La concepción histórica de la liturgia

La liturgia, que actualiza en el Espíritu Santo la historia de liberación y libertad anticipando con ello a un tiempo el definitivo reino mesiánico de la libertad, implica una característica visión de la historia. Se diferencia ante todo de la del mito. Esta presupone una caída desde un origen incólume y acomete en el culto el intento de restablecer ese origen perdido. De ahí que la noción mítica de historia transcurra en movimientos cíclicos que se repiten sin cesar. Carecen de dirección y meta. En cambio, la concepción bíblica de historia, tal como se expresa en la liturgia, se orienta hacia una meta definida. Agustín afirma triunfal: *Circuitus illi iam explosi sunt*, «Estos movimientos cíclicos han llegado ahora a su fin»[28].

Por otra parte, la orientación hacia una meta y hacia el futuro propia de la historia mesiánica no debe entenderse, a la manera de la Modernidad, como una historia de ascenso o progreso que se encamina hacia una meta utópica, dejando tras de sí y repudiando lo antiguo. No sacrifica la generación presente en el altar de un futuro utópico, cual si este fuera un nuevo Moloc. La esperanza en el futuro, bíblicamente

entendida, se basa en el recuerdo y aguarda, por tanto, algo nuevo que dé cumplimiento a lo antiguo y lo sobrepuje. En este sentido, el adverbio «nuevo» retorna en múltiples variaciones en el Antiguo y el Nuevo Testamento. Se habla de nueva alianza, de nuevo éxodo, de canto nuevo, de nueva creación, de hombre nuevo. Sin embargo, «nuevo» no es expresión de la búsqueda anhelante de continuas innovaciones, que enseguida se revelan como meras modas y se caracterizan por el hecho de que mañana ya habrán dejado de estar en boga. Antes bien, «nuevo» es expresión de la esperanza en lo escatológicamente nuevo, que es entendido como cumplimiento de la promesa y como transfiguración y consumación de la creación. En este sentido histórico, el pensamiento bíblico retoma el esquema cósmico de salida de la realidad toda de Dios y de posterior regreso a él, pero al mismo tiempo lo modifica.

La concepción de la historia característica de la liturgia se puede calificar de tipológica. Pues en la liturgia la fiesta veterotestamentaria de la Pascua deviene tipo prefigurativo de la fiesta neotestamentaria de la Pascua (cf. 1 Cor 5,7), que a su vez es anticipación del banquete escatológico en el reino de Dios. Con todo, resulta demasiado simplificador hablar en relación con la concepción tipológica de la historia de continuidad histórico-salvífica. En el pensamiento tipológico existen –piénsese en especial en la cruz y la resurrección– rupturas y nuevos comienzos que, sin embargo, no eliminan lo antiguo, sino que más bien lo subsumen elevándolo a un nivel superior y llevándolo a un cumplimiento nuevo e inesperado, que da a lo antiguo su interpretación y relevancia definitivas.

La concepción tipológica de la historia parte de la experiencia histórica decisiva de la cruz y la resurrección de Cristo y hace de ella la clave interpretativa de la historia entera. Este carácter universal la diferencia de los mitos nacionales de origen. De acuerdo con ello, divide la historia en su totalidad en el tiempo anterior a Cristo y el tiempo posterior a él. Esta división ha alcanzado validez universal más allá del cristianismo. Esta universalidad está presente ya en la vocación de Abrahán como bendición para todas las naciones. Jesucristo entregó su vida «por muchos», lo que en sentido bíblico significa: «para todos» (cf. Mc 10,45). Él quería unir y reconciliar todo con todo (cf. Ef 1,10; Col 1,20). Él es el alfa y la omega (cf. Ap 1,8), el principio y el fin, el origen y la meta, la clave y el quicio de toda la historia[29].

Así, ni siquiera la liturgia celebrada en un grupo pequeño y en un lugar apartado es jamás una misa privada. Nunca la celebramos solos y nunca solo para nosotros; en la liturgia oramos por la prosperidad y la paz en el mundo y por aquellos que tienen especial responsabilidad al respecto. Esto lo ilustran las peticiones que formulamos sobre todo el Viernes Santo, pero también en otras celebraciones litúrgicas. Se refieren a todos los estados de vida y, tendencialmente, a todas las situaciones, en particular a aquellas en las que las personas atraviesan necesidad o se encuentran en peligro. Ya los primeros cristianos, pocos en número, tenían la conciencia de que su oración mantenía unido el mundo[30].

7. La amenaza de una pérdida de la historia

Esta conciencia histórica universal se ha perdido en el mundo actual, incluidos en gran medida, por desgracia, los propios cristianos. Se conserva la división del tiempo en antes y después de Cristo, pero las experiencias determinantes son ahora distintas. El eje del tiempo se fija, por ejemplo, en el primer milenio antes de Cristo (Karl Jaspers), época que se caracteriza como tránsito del mito al *lógos*, o en la Revolución francesa o bolchevique, la descolonización y la fundación de Estados nacionales independientes, etc. Después de la decepción y la ruina causadas por estos mitos históricos, la posmodernidad no conoce ningún «gran relato» que instituya sentido universal y unidad, sino solo relatos en plural. Esto equivale a la pérdida de una historia común de la humanidad y, en último término, a la pérdida de la historia en general.

El drama de nuestra época es que, en virtud de una concepción emancipatoria de la libertad, creemos poder prescindir del pasado y reinventar y reconfigurar el mundo a cada momento. Pero cabalmente esta pérdida de la cultura del recuerdo amenaza en lo más profundo nuestra libertad. En modo alguno nos ayuda a sacudirnos el lastre del pasado, para que podamos atrevernos a ensayar, libres de cargas, un nuevo comienzo. Al contrario, la pérdida del recuerdo deja lo antiguo sin asimilar en nuestro hondón y en el inconsciente, donde ahora prolifera sin control y puede contaminar el presente. El hoy emancipado del pasado carece de orientación. Pues sin recuerdo no disponemos de pautas para el hoy, por lo que somos cautivados por lo presente, lo que está de moda, lo actual. Eso nos hace susceptibles de ser ideológicamente seducidos y nos pone en manos de las modas rápidamente cambiantes y del voluble gusto de la época. El recuerdo, por el contrario, contiene potencialidades tanto críticas como utópicas. Por eso, junto con el recuerdo, hemos perdido también la esperanza. La dictadura de la moda del momento y la coacción a ser políticamente correctos constituyen la cautividad babilónica del presente.

Esto no es solo un problema individual, sino también colectivo. El recuerdo compartido de los orígenes comunes crea comunidad. Esto vale para todo pueblo y, con mayor razón aún, para el pueblo de Dios. Sin conocimiento de la historia veterotestamentaria y neotestamentaria de liberación, sin conocimiento de la historia de la Iglesia, de sus mártires y santos, el pueblo de Dios carece de orientación, guía y fuerza en el presente, así como de aliento para el futuro. Pero ¿no es eso lo que en gran medida ocurre hoy? A menudo, además de olvidar la historia, conscientemente la rechazamos y desdeñamos, porque solemos conocerla solo en el espejo deformante de sus manifestaciones negativas: la persecución de herejes, la Inquisición, la colonización, la persecución de judíos hasta la *Šo'ah*. Sentir vergüenza ante tales extravíos es, a buen seguro, conveniente. Sin embargo, lo único que ayuda a avanzar es confrontarse con la historia y, a través de la conversión, cobrar nuevas fuerzas para el futuro.

El olvido de la historia afecta también a la liturgia. Así, por ejemplo, cuando quiere verse en la liturgia posconciliar una ruptura con la liturgia tal como la conocíamos antes del concilio; cuando se prescinde por principio del canon romano, porque supuestamente

es expresión de una teología superada por el concilio; cuando la lengua litúrgica latina se declara por principio pasada de moda en contra de lo que afirman los números 37 y 54 de la *Sacrosanctum concilium*; cuando se sustituye la gran tradición gregoriana y polifónica de música sacra por esa masa informe del llamado «nuevo repertorio de cantos espirituales», con frecuencia banal tanto desde el punto de vista musical como por lo que respecta al contenido; o cuando dejan de celebrarse las fiestas de los grandes mártires y santos. Quizá por eso también muchas celebraciones eucarísticas carecen de alegría.

Si la Iglesia se presenta a sí misma en la liturgia y la Iglesia es en todos los siglos la misma, entonces tampoco la liturgia puede ser sino una y la misma. De ahí que la reforma litúrgica posconciliar mantuviera el núcleo de la liturgia romana, el canon romano, y dejara intacta la estructura fundamental de la liturgia[31]. Así pues, no cabe hablar de innovación. La reforma litúrgica no ha reemplazado la liturgia tradicional por una nueva liturgia. Antes bien, pretendía liberar a la liturgia tradicional de adiciones tardías, para así hacerla más transparente para lo esencial, enriqueciéndola, por otra parte, con elementos de la tradición más antigua[32]. No es una liturgia nueva, sino renovada, que no quiere obstaculizar el recuerdo, sino fomentarlo de nuevo.

Pensar, en cambio, que es posible configurar autónomamente la liturgia sin conocimiento de su historia ni consideración hacia ella no tiene nada que ver con la libertad cristiana, sino con lo contrario de ella, con la arbitrariedad subjetiva, que se hace dependiente de estados de ánimo, ocurrencias y modas momentáneas. Eso lleva al tan a menudo lamentado amorfismo, que destruye la liturgia en su esencia y contradice el objetivo originario de la renovación litúrgica. Pues la liturgia es recuerdo. Como se ha mostrado, la liturgia tiene forma y estructura, a las que también pertenece la ley de la repetición.

8. Por una nueva cultura del recuerdo

Desde Platón, Aristóteles y Hegel sabemos que el recuerdo es condición constitutiva del espíritu; de Dilthey aprendimos que el recuerdo es elemento constitutivo de la cultura humana. El intento de remontarse más allá de ese pensamiento histórico quedó reservado a Friedrich Nietzsche, quien predicó el eterno retorno de lo mismo, que termina en el nihilismo. Nietzsche es el profeta de nuestra posmodernidad. Su nihilismo acecha detrás del hoy ampliamente extendido relativismo. Pues si todo vale, al final no vale nada. Para escapar a este peligro mortal, necesitamos una nueva cultura litúrgica del recuerdo. En esta situación quizá podríamos aprender del pueblo judío. Durante siglos y siglos ha vivido y sigue viviendo en la diáspora, en la que solamente ha podido sobrevivir como pueblo y conservar su identidad porque nunca ha cesado de celebrar el sábado y la Pascua. Así, también nosotros los cristianos, en la situación de diáspora en la que cada vez más inmersos nos encontramos en el mundo entero, deberíamos mantener celebrativamente presente la memoria de las proezas de Dios, así como la historia de los

mártires y santos, a fin de poder sobrevivir y salvaguardar nuestra independencia, libertad e identidad.

La libertad cristiana tiene su fundamento en la libertad para la que Jesucristo, en el Espíritu Santo, nos ha liberado de una vez para siempre. En la medida en que por la rememoración mantiene presente este fundamento de nuestra libertad cristiana a través del Espíritu Santo, la liturgia nos recuerda la única norma permanentemente válida: la cruz y la resurrección de Jesucristo, quien es el fundamento de nuestra esperanza. En los mártires y los santos nos pone ante los ojos modelos que han vivido y muerto desde esta libertad del Espíritu. De ahí que una renovada cultura litúrgica pueda ayudarnos a vivir como personas pascuales en libertad cristiana y a sobrevivir en libertad manteniendo nuestra identidad cristiana.

III. Las bodas del Cordero: fundamentación soteriológica y escatológica.

La liturgia como adoración de Dios

1. El sacrificio: la reconciliación en un mundo falto de reconciliación

La liturgia es adoración de Dios, culto divino (*cultus divinus*), o deja de ser liturgia. Pero no acontece en un mundo paradisíaco, sino en un mundo roto, perturbado por la culpa humana, alejado de Dios y, por ende, también de sí mismo. Por eso, la adoración de Dios se guía desde los orígenes de la humanidad por el esfuerzo de enmendar esta fatalidad y volver a reconocer mediante sacrificios la soberanía de Dios (o la divinidad), para así reconciliarnos con él y restablecer el orden trastocado.

Las nociones de sacrificio, que hoy se nos han vuelto ya extrañas, suponen la existencia de un orden sacral solidario, tanto cósmico como social. El pecador, que infringe este orden, perturba el orden sagrado y atrae la desgracia sobre el pueblo en su conjunto. Para restablecer el orden, la culpa debe ser saldada y reparada, o sea, expiada. Eso acontecía mediante la muerte del pecador o mediante su exclusión de la comunidad del pueblo, lo que conllevaba su muerte segura. La sustitución de víctimas humanas por víctimas animales representó un significativo progreso. Este tránsito histórico-cultural se sugiere en el relato de Abrahán e Isaac. Cuando Abrahán se dispone a sacrificar a su hijo Isaac, la intervención de un mensajero divino se lo impide. En lugar de su hijo, Abrahán sacrifica entonces un carnero, que se había quedado enredado por los cuernos en los matorrales (cf. Gn 22). Las víctimas animales tenían, pues, carácter vicario, de representación. Ello se percibe también en que el pueblo anualmente, con ocasión del gran día de la expiación, trataba de liberarse de la culpa transfiriendo la culpa a un «chivo expiatorio» y mandándolo al desierto (cf. Lv 16,8).

2. La crítica del culto y el sacrificio

En el Antiguo Testamento encontramos una crítica sacrificial ya en 1 Sm 15,22: «Obedecer vale más que un sacrificio; ser dócil, más que grasa de carneros». La crítica se agudiza en los profetas del Antiguo Testamento. El profeta Amós se expresa de forma verdaderamente drástica: «Detesto y rehúso vuestras fiestas, no me aplacan vuestras reuniones litúrgicas» (Am 5,21s). El juicio de Isaías no es menos afilado: «Estoy harto de holocaustos de carneros, de grasa de cebones; la sangre de novillos, corderos y machos cabríos no me agrada» (Is 1,11s; cf. Os 8,13). La alternativa profética reza: justicia y misericordia. «Quiero lealtad, no sacrificios; conocimiento de Dios, no holocaustos» (Os 6,6).

En el cuarto cántico del siervo de Dios del libro de Isaías, la nueva interpretación personal se asocia con la idea de representación (cf. Is 53,1-12). En él se habla del siervo de Dios, quien soportó nuestras enfermedades y cargó con nuestros dolores. Fue atravesado a causa de nuestros crímenes, triturado por nuestros pecados. Por sus heridas

hemos sido sanados. «El Señor cargó sobre él todos nuestros crímenes... Como cordero llevado al matadero, como oveja muda ante el esquilador, no abría la boca». Al final se habla del sufrimiento vicario y de la muerte «por muchos», de un sacrificio expiatorio mediante el cual el siervo, el justo, justifica a muchos (vv. 10-12). En el Antiguo Testamento no se especifica la identidad de este siervo de Dios. Solamente el Nuevo Testamento revelará ese misterio.

Antes de ocuparnos de esto, hay que reflexionar sobre otra vía veterotestamentaria de purificación y espiritualización de las nociones cúltico-sacrales de sacrificio. En los salmos, el sacrificio es entendido como sacrificio de acción de gracias (*todah*). En uno de ellos leemos: « Un sacrificio no te satisface, si te ofrezco un holocausto, no lo aceptas. Para Dios, sacrificio es un espíritu quebrantado, un corazón quebrantado y triturado, tú, Dios, no lo desprecias» (Sal 51,18s; cf. también 40,7; 50,9-13). Así, los salmos hablan del sacrificio de alabanza (cf. Sal 50,14.23). Esta reinterpretación se ha calificado de espiritualización de las tradicionales nociones cultuales de sacrificio. Pero con ello no se da en el clavo. Pues en los salmos la entrega del corazón tiene una concreta dimensión corporal: «Me has dado un cuerpo… Cumplir tu voluntad me llena de alegría» (Sal 40,7-9). De ahí que sea mejor hablar de una reinterpretación personal. Dios no quiere «algo» de nosotros; antes bien, desea nuestro corazón y, con él, la conversión y la entrega de la persona entera.

3. La liturgia como eucaristía

Jesús hizo suya la crítica profética del culto (cf. Mt 9,13; 12,7), pero también las interpretaciones personales que los salmos dan a la noción de sacrificio. La teología del siervo de Dios se convirtió justamente en el centro de toda su existencia. Afirma de sí mismo que ha venido para entregar su vida «en rescate por muchos» (Mc 10,45 par). Entiende su existencia como proexistencia, como persona que vive para los demás.

La última cena es, por así decir, la suma de su vida entera. Jesús mira anticipadamente, en el sentido de su mensaje de la *basileía*, al futuro reino de Dios (cf. Mt 26,29; Mc 14,25; Lc 22,16.18). En este horizonte escatológico recurre, según la versión de Pablo y Lucas, a la tradición profética (cf. Jr 31,31; Ez 36,27) y habla de la «nueva alianza» (cf. Lc 22,20; 1 Cor 11,25). Según la versión de Marcos y Mateo, hace referencia al sacrificio de la alianza presentado por Moisés en el Sinaí (cf. Ex 24,8) y habla de «sangre de la alianza» (cf. Mc 14,24; Mt 26,28). En los cuatro relatos de la última cena interpreta Jesús la idea de sacrificio en el sentido de la teología del siervo de Dios y habla de su cuerpo entregado por nosotros o de su sangre derramada por muchos. Con ello, la noción cúltico-sacral de sacrificio es interpretada como sacrificio de entrega personal a la voluntad de Dios en beneficio de los seres humanos. Jesús no sacrifica algo. Se sacrifica a sí mismo y se hace don para Dios y para nosotros: «Nadie tiene amor más grande que el que da la vida por los amigos» (Jn 15,13).

Al mismo tiempo, los relatos neotestamentarios de la última cena vinculan la idea de representación con la noción de acción de gracias de los salmos y de las oraciones de alabanza y bendición (hebr., *berakah*) de la liturgia sinagogal. Así, todo el transcurso de la última cena se inserta en la alabanza (*eulogeîn*) y en la acción de gracias (*eucharisteîn*, cf. Mt 26,26s; Mc 14,22s; Lc 22,17.19; 1 Cor 11,24). Según Mt 26,30 y Mc 14,30, la última cena de Jesús se cierra con el canto del gran *Hallel*, esto es, un conjunto de himnos que celebran la majestuosidad y singularidad del Dios del éxodo. Entre ellos se cuentan los Salmos 113–118 y el Salmo 136, que en el judaísmo se canta como salmo conclusivo del banquete pascual.

Los relatos de la última cena que han llegado a nosotros manifiestan una estilización litúrgica. Así pues, no se trata de relatos puramente históricos, sino que reflejan la liturgia protocristiana. En ellos resuenan ya todos los motivos que serán elaborados adicionalmente en el posterior desarrollo litúrgico. Así, es evidente que lo que más tarde se definió como carácter sacrificial de la misa tiene un claro punto de apoyo en los relatos neotestamentarios de la última cena. Resulta asimismo palmario que en este contexto el sacrificio debe ser entendido como ofrenda y entrega de la propia persona. Su celebración se encuadra, al igual que la del antiguo éxodo, en el banquete judío de Pascua, en la alabanza y la acción de gracias. La Carta a los Hebreos habla del sacrificio de la alabanza (cf. Heb 13,15), una formulación que es recogida en el canon romano. La eucaristía es, con ello, la forma fundamental de la celebración de la liturgia eucarística y, en cierto modo, de la liturgia en general. La liturgia es alabadora y agradecida adoración a Dios (doxología).

4. La liturgia celestial del Cordero

El carácter doxológico de la celebración de la Cena o eucaristía se expresa en el Nuevo Testamento sobre todo en la imagen de Jesús como el verdadero cordero sacrificial. Esta tipología tiene una larga preparación en la Biblia. Ya Abrahán sacrifica en lugar de su hijo Isaac un carnero, un macho de oveja (cf. Gn 22,13). El centro de la liturgia pascual lo ocupan el sacrificio y consumo de un cordero de un año sin tacha y el rociamiento de las puertas con la sangre del cordero (cf. Ex 12,1-28.43-51). La sangre del cordero debía salvar a Israel de la muerte de los primogénitos. Ello dio pie a la asociación del cordero pascual con la idea de representación. El canto del siervo de Dios en Isaías habla del siervo de Dios, que se deja llevar como cordero que es conducido al matadero (cf. Is 53,7).

En el Nuevo Testamento encontramos la designación de Jesucristo como cordero pascual entregado por nosotros ya en la catequesis que el apóstol Felipe impartió al ministro etíope (cf. Hch 8,32-35). Pablo habla del banquete con el nuevo cordero pascual Jesucristo (cf. 1 Cor 5,7). Según el cuarto evangelio, el Bautista presenta a Jesús como el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo (cf. Jn 1,29.36). Quizá quepa ver también en esta afirmación ya un eco de la liturgia protocristiana. En el *Agnus Dei* y

en las palabras que se pronuncian antes de distribuir la sagrada comunión, el testimonio del Bautista ha encontrado acceso a la liturgia de la celebración eucarística.

1 Pedro prolonga tanto protológica como escatológicamente las líneas de la teología del Cordero de Dios. En ella se afirma: «Os han rescatado… con la preciosa sangre de Cristo, cordero sin mancha ni tacha, predestinado antes de la creación del mundo y revelado al final de los tiempos, en favor vuestro» (1 Pe 1,19s). Así pues, Jesucristo, en cuanto cordero sacrificado por nosotros, fue escogido antes de la creación del mundo como meta escatológica de la realidad toda. A él se ordena la entera realidad del mundo. En virtud de su preciosa sangre hemos nacido de nuevo y podemos tener confianza y esperanza.

La teología del cordero inmolado por nosotros encuentra su cima en el último libro de la Biblia, en el Apocalipsis de Juan. Este habla en imágenes de gran colorido de la liturgia celestial celebrada ante el Cordero, en la que cabe percibir un eco de la liturgia protocristiana.

«Entre el trono y los cuatro vivientes y los veinticuatro ancianos vi que estaba en pie un cordero como sacrificado» (Ap 5,6). El Cordero recibe el rollo de aquel que se sienta en el trono; él es el único digno de abrir sus sellos. Él, el Cordero inmolado, es establecido ahora como soberano del mundo, que ejecuta las decisiones de Dios y celebra el juicio (cf. 6; 8s), pero también combate contra las potestades hostiles a Dios y termina derrotándolas (cf. 17,14). Así, los cuatro vivientes y los veinticuatro ancianos se postran ante él y entonan un himno:

> «Eres digno de recibir el rollo y romper sus sellos, porque fuiste degollado y con tu sangre compraste para Dios hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación; hiciste de ellos el reino de nuestro Dios y sus sacerdotes, y reinarán en la tierra… Digno es el Cordero degollado de recibir el poder, la riqueza, el saber, la fuerza, el honor, la gloria y la alabanza… Al que está sentado en el trono y al Cordero la alabanza y el honor y la gloria y el poder por los siglos de los siglos» (Ap 5,9-13; cf. 7,9s.14; 14,1-5).

A la victoria sobre las potestades hostiles a Dios le sigue el tiempo del cumplimiento con la boda del Cordero (cf. Ap 19,7-9). Con ello, el Apocalipsis de Juan retoma motivos característicamente bíblicos, que se encuentran ya en los profetas veterotestamentarios (cf. Os 2,16-24; Is 54,4-8; 61,10; 62,5; Jr 2,2.32; 33,11) y también, con mucha frecuencia, en el Cantar de los Cantares. En la enseñanza de Jesús, el banquete nupcial es un símil del reino de Dios (cf. Mt 22,1-14; 25,1-12). Jesús se designa a sí mismo como novio (cf. Mt 9,15; véase también Jn 3,39; Rom 7,4; 1 Cor 6,14-17; 2 Cor 11,2). En especial la Carta a los Efesios traslada el misterio del amor del varón y la mujer a la relación de Cristo y la Iglesia. Según esto, la Iglesia es la esposa, al igual que, para los profetas, Israel era la esposa. Cristo es el esposo que ama a su esposa, la Iglesia, y se ha entregado por ella (cf. Ef 5,25.32).

En esta gran tradición se sitúa el Apocalipsis de Juan cuando habla de la boda del Cordero con la esposa, la Iglesia. El vidente ve la ciudad santa, la nueva Jerusalén. Habiendo descendido de Dios desde el cielo, esta está preparada como una esposa que se ha arreglado para su marido (cf. Ap 21,12). Por eso se dice: «Hagámosle fiesta alegre...

Dichosos los convidados a las bodas del Cordero» (19,7.9). «El Espíritu y la novia dicen: "Ven". El que escuche diga: "Ven"» (22,17). Estas afirmaciones tienen un sentido litúrgico y pueden ser referidas a la celebración del banquete eucarístico. «La eucaristía hace presente y realiza de nuevo, de modo sacramental, el acto redentor de Cristo, que "crea" la Iglesia, su cuerpo. Cristo está unido a este "cuerpo", como el esposo a la esposa»[33].

En estas grandiosas imágenes cabe percibir un eco de la liturgia protocristiana. En ellas se hace patente qué es la eucaristía y la liturgia. La liturgia es la celebración de la victoria del Cordero al final de los tiempos y la fiesta de los redimidos, que han lavado sus vestidos en la sangre del Cordero y han sido salvados de los aprietos apocalípticos (cf. Ap 7,14). En la imagen de la boda se describe además la liturgia como unión esponsalmente amorosa con Jesucristo, que se manifiesta en un cántico de alabanza. La liturgia es «la voz unísona del Espíritu Santo y la Esposa, la santa Iglesia, que claman al Señor Jesús: "Ven"»[34].

La unión esponsal-nupcial con Jesucristo se realiza cada vez que en la sagrada comunión devenimos un espíritu y un cuerpo con Cristo (cf. la plegaria eucarística III). La comunión en la boca es a un tiempo, siempre que nuestro corazón esté preparado, comunión en el corazón. Es sacramental y espiritual a la par. En cuanto tal, es más que un encuentro de tú a tú con Jesucristo. Es una unión esponsal-nupcial a través del Espíritu Santo (cf. la plegaria eucarística II). La Biblia habla de un recíproco ser dentro del otro: él está en nosotros y nosotros en él (cf. Jn 15,1-8; Gal 2,20). Por eso, las oraciones posteriores a la comunión están formuladas como epíclesis de comunión e impetran una recepción espiritualmente fructífera de la comunión, que transforme toda nuestra vida.

La recepción de la comunión debe acontecer de modo tal que exprese la actitud del respeto reverencial y la adoración. Por eso, el presbítero, antes de consumir el cuerpo y la sangre de Cristo, hace una genuflexión. También a los laicos que se disponen a comulgar podría recomendárseles, si reciben la comunión de pie, realizar justo antes de ello una genuflexión como signo de respeto reverencial y adoración[35]. San Agustín expresa la relación de recepción de la comunión y adoración de una forma que se ha hecho clásica: «Nadie come esta carne sin adorarla previamente; pecaríamos si no la adoráramos»[36].

5. La liturgia como glorificación de Dios

La liturgia celestial del Cordero, tal como se describe en el Apocalipsis de Juan, resuena de múltiples modos en nuestra liturgia actual. En el gloria cantamos: «Señor Dios, Cordero de Dios, Hijo del Padre, tú que quitas el pecado del mundo, ten piedad de nosotros». En el canto del agnusdéi nos unimos en realidad a la liturgia celestial del Cordero exaltado y le suplicamos misericordia y paz para nuestro mundo, a menudo tan inmisericorde y carente de paz. Por último, cabe señalar que el sacerdote, antes de

distribuir la comunión, dice las palabras: «Este es el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo».

Además de todo ello, la liturgia contiene abundantes cantos de alabanza y adoración. Piénsese sobre todo en el aleluya pascual. Se encuentra como aclamación conclusiva en numerosos salmos (cf. Sal 104–106; 110–118; 134–135; 145–150) y desempeñaba ya en el culto sinagogal un importante papel. En el Nuevo Testamento es expresión de tributo al Cordero exaltado como triunfador sobre la gran meretriz que es Babilonia (cf. Ap 19,1.3.6). Se convirtió en contraseña de los cristianos y en quintaesencia de su alegría pascual por la redención. En la celebración de la palabra sirve de aclamación del Cristo presente en su palabra. En la actualidad en numerosas comunidades se canta el día de Pascua el aleluya del oratorio *El Mesías* de Georg Friedrich Händel (1741): «Aleluya, pues el Señor, Dios omnipotente, reina. El reino de este mundo se ha convertido en reino de nuestro Señor y de su Cristo; y él reinará por toda la eternidad, Rey de reyes, Señor de señores, aleluya».

Entre los más importantes cantos litúrgicos de alabanza se cuenta, junto con el *Aleluya*, el gloria, que retoma el canto de los ángeles con ocasión del nacimiento de Cristo (cf. Lc 2,14): «¡Gloria a Dios en lo alto y en la tierra paz a los hombres que él ama!». «Te alabamos, te bendecimos, te adoramos». En el sanctus nos unimos a la alabanza celestial de los querubines (cf. Ap 4,8; véase también Is 6,3). Los cantos de alabanza de los salmos constituyen los salmos responsoriales que se rezan en la eucaristía y son un elemento esencial de la liturgia de las horas. En esta también el benedictus y el magníficat tienen un lugar fijo. Por último, hay que mencionar el tedeum [*Te Deum laudamus*: «A ti, oh Dios, te alabamos»], que entonamos en los maitines de todos los domingos y festivos, así como en solemnidades especiales.

Especial importancia tiene la gran doxología con la que concluye la plegaria eucarística. Recapitula una vez más catabáticamente (o sea, de modo descendente) la obra salvífica del Padre a través del Hijo en el Espíritu Santo, que se hace presente en la eucaristía, y responde anabáticamente (esto es, ascendentemente) en forma doxológica: «Por Cristo, con él y en él, a ti, Dios Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria por los siglos de los siglos». Esta doxología trinitaria formulada desde una óptica histórico-salvífica se convirtió en el gloria Patri («Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo»), que atraviesa la liturgia de las horas, la doxología de la Trinidad inmanente. Así, la Trinidad como fuente originaria de todo acontecer salvífico deviene en la liturgia destinataria de alabanza desbordante y acción de gracias.

Si se toman en serio las afirmaciones bíblicas y las diversas formas de alabanza litúrgica, cabe entender la liturgia no solo como banquete común de la comunidad reunida; antes bien, la liturgia anticipa la alabanza en la celebración del banquete nupcial de Jesucristo con su esposa, la Iglesia, al final de los tiempos. Es doxología, glorificación, alabanza, acción de gracias y adoración del Dios que a través de Jesucristo en el Espíritu Santo nos redime de las potestades malas presentes en el mundo, nos llama a su reino

celestial y nos hace ya partícipes de él. En una palabra, la liturgia es culto divino y como tal debe ser celebrada.

6. La celebración y adoración litúrgica, hoy

La celebración litúrgica festiva, entendida como culto divino, ha devenido en gran medida extraña al mundo moderno y posmoderno. Ha surgido una forma secular de celebración al margen de toda institución divina y referencia trascendente. Con ello no me refiero solo a fiestas ideológicas –como, por ejemplo, la fiesta de la Razón en la Revolución francesa– o a celebraciones solemnes de la época del comunismo y el nacionalsocialismo, que perseguían deliberadamente convertirse en un sucedáneo de la religión. Cabe pensar asimismo en conmemoraciones nacionales de la fundación del Estado, de victorias o derrotas militares o también del final de una guerra, en fiestas municipales, en actos solemnes y ceremonias académicos o de cualquier otro tipo. La inauguración de los Juegos Olímpicos es, cada vez que se celebra, una suerte de liturgia mundana, que expresa el anhelo de unidad y paz de la humanidad. En ámbitos más restringidos están las fiestas familiares, por ejemplo, con motivo de un cumpleaños o un aniversario nupcial. En la extendida cultura del entretenimiento, las celebraciones se han convertido con frecuencia en guateques en los que hay que divertirse cuanto sea posible.

Estas formas secularizadas de festejar, que no dejan de guardar semejanza con la celebración litúrgica, interrumpen la vida diaria, con sus constricciones, y elevan por encima de ella, con frecuencia tan monótona y fatigosa. En tales fiestas, consciente o inconscientemente cobra vida algo del anhelo de otra dimensión, de ser redimidos del oprimente o grisáceo día a día. En este sentido, responden a una profunda necesidad antropológica. Pero no son capaces de redimir realmente. Se caracterizan por una melancolía del incumplimiento. Sobre todo tras las catástrofes del siglo XX se nos ha desvanecido la utopía de un paraíso terreno, realizable mediante los propios esfuerzos humanos, ya sean de tipo ético, sociopolítico, psicológico o también científico-técnico. Incluso algunos pensadores seculares nos dicen que, si no se quiere que el fracaso de todos estos intentos aboque a la desesperación, el cinismo o el nihilismo, la esperanza únicamente es posible en virtud de la luz que sobre el mundo resplandece en la redención (Theodor W. Adorno).

La auténtica celebración festiva tan solo puede darse allí donde hay asentimiento al mundo y a la existencia. Presupone la convicción creyente de que el mundo irredento y desquiciado volvió a sanar en su fundamento más profundo en y a través de la celebración, de suerte que podemos recuperar la armonía con Dios, con el mundo y con nosotros mismos y celebrar de todo corazón (Josef Pieper).

Pero también para un buen número de cristianos palabras como «adoración» y, en mayor medida aún, «sacrificio» y «expiación», constitutivas de la celebración litúrgica, han devenido términos difíciles, extraños y, para muchos, en cierto modo casi instintivamente repugnantes. No se compadecen con nuestra mentalidad moderna ni con

nuestras ideas modernas de autonomía. Además, en el culto divino a menudo deseamos con más fuerza encontrarnos con nosotros mismos que con Dios. Así, el culto divino puede ser entendido equivocadamente y transformarse en una forma de autorrealización, a la que luego le resultan ajenas y repugnantes las ideas de sacrificio y expiación. Para una autocomprensión genuinamente cristiana vale, en cambio, lo siguiente: quien desee encontrar su vida debe perderla, pero quien pierda su vida por mí la encontrará (cf. Mc 8,35). Según esto, justo el culto divino, el servicio a Dios (*Gottesdienst*), rectamente entendido, es al mismo tiempo un saludable servicio al ser humano (*Dienst am Menschen*) y su salvación.

La liturgia plantea con ello preguntas a nuestra comprensión de la autonomía. No la niega. Y mucho menos reprime la libertad y la dignidad del ser humano. Al contrario, las restablece. «Oh Dios, que maravillosamente creaste en dignidad la naturaleza humana y con mayores maravillas la reformaste», se dice en una de las oraciones del ofertorio en el misal de Juan XXIII y en la oración de Navidad del misal de Pablo VI. En otras oraciones del misal se dice: «Dios todopoderoso, sabemos que servirte es reinar». La liturgia implica, pues, una comprensión teónoma de la autonomía y una concepción de la libertad que se sabe liberada por Jesucristo para la verdadera libertad. Podemos citar una vez más a Ireneo de Lyon: «La gloria de Dios es que el hombre viva»[37].

En la medida en que agradecemos a Dios todo lo que somos, encontramos nuestra vida. En la adoración descubrimos la verdad de nuestra existencia. La humildad de la adoración es, pues, al mismo tiempo la auténtica dignidad del ser humano; este encuentra su genuina grandeza cabalmente cuando se postra de rodillas y empequeñece ante Dios. De este modo, la adoración es el acto supremo de humanización del hombre. La eucaristía fundamenta y anticipa la esperanza de alcanzar la *eudaimonía* plena, o sea, la felicidad perfecta.

También nosotros los cristianos debemos en muchos casos volver a aprender la cultura celebrativa litúrgica. Tenemos que recobrar conciencia de que en la eucaristía estamos ante el trono divino y participamos en la liturgia celestial. Por eso, debemos superar la fase en la que muchos han entendido el culto divino unilateralmente como relajación, oportunidad de tomar aliento, pausa para la reflexión y otras visiones semejantes. El culto divino es todo eso, sin duda, pero solo es servicio al ser humano en cuanto servicio a Dios.

De ahí que debamos conceder renovada e intensificada atención a la celebración a través de la alabanza, el enaltecimiento y la acción de gracias, así como a la actitud de respeto reverencial y adoración en la celebración de la eucaristía. Esto puede acontecer de diversos modos: ante todo mediante la solemne y respetuosa configuración de la liturgia, pero también haciendo una consciente y reverencial genuflexión ya al entrar en la iglesia y luego ante el Santísimo, arrodillándose en común –y guardando un momento de silencio– durante la consagración y justo después de ella, permaneciendo en actitud meditativa después de la sagrada comunión, algo que puede prolongarse en la adoración del Santísimo al término de la celebración eucarística y fuera de ella. La adoración

eucarística fuera de la celebración litúrgica es una práctica surgida solo en el segundo milenio, pero puede ser entendida y practicada como colofón y eco meditativo de la adoración que se lleva a cabo durante la propia celebración eucarística[38].

La actitud de adoración y glorificación no puede circunscribirse a la celebración de la eucaristía. La eucaristía solamente puede ser el centro de la vida del cristiano y de la Iglesia si tiene una periferia y un entorno; y solamente puede ser cima si existen escalones previos que conducen hacia ella y caminos a los que es capaz de irradiarse en la vida diaria. Después de un tiempo de un cierto empobrecimiento de la liturgia a causa de una unilateral concentración en la eucaristía, que a menudo condujo a una contracción de la liturgia, hoy debemos volver a insertar la celebración de la eucaristía en otras celebraciones litúrgicas como maitines y lucernarios, vísperas, completas, procesiones, bendiciones, liturgias estacionales, etc. Únicamente entendiéndola en un sentido que abarque la vida entera puede ser la liturgia homenaje al Cordero celestial, que ha derrotado a todas las potencias y potestades y las ha puesto bajo encierro (cf. Ef 4,8). Todo se lo ha sometido, de modo que ahora todo lo que hay en el cielo y en la tierra debe doblar la rodilla ante él, para reconocer a Jesucristo como Señor para gloria de Dios Padre (cf. Flp 2,10s).

IV. El pueblo sacerdotal de Dios: fundamentación eclesiológica.

Liturgia en la comunión de los santos

1. La liturgia como celebración de toda la comunidad

El culto divino nunca es un asunto del individuo; en todas las religiones se trata de la celebración comunitaria de un pueblo, una ciudad, un clan o un pueblo. Israel se diferencia de las demás naciones (hebr., *goyim*), por cuanto es el pueblo de Dios (hebr., *'am*) escogido entre los demás pueblos. Es el pueblo de Dios, y Yahvé es su Dios (cf. Ex 6,7; Lv 26,12; Jr 24,7; 31,33; Ez 11,20; 14,11). De ahí que, a pesar de la existencia de una clase sacerdotal y de los sumos sacerdotes, el pueblo de Israel deba ser todo él un pueblo sacerdotal: «Seréis un pueblo sagrado, un reino sacerdotal» (Ex 19,6).

En el Nuevo Testamento, Jesucristo es el único y verdadero sumo sacerdote (cf. Heb 4,14; 7,24; 9,11). Él es el único intermediario entre Dios y los seres humanos (cf. 1 Tim 2,5). Es él quien desde el cielo instituye los diversos ministerios y servicios en la Iglesia (cf. Ef 4,11). Es él quien bautiza en el Espíritu Santo[39]. Podemos añadir: es él quien, como Señor elevado, consagra en el Espíritu Santo. Así, la liturgia de la Iglesia es realización del sacerdocio de Cristo en el Espíritu Santo[40]. De ahí que al comienzo de la eucaristía lo saludemos como Señor elevado con el antiguo grito de homenaje: *Kýrie, eléison* [*eléēson*], «Señor, ten piedad». Por desgracia, este vigoroso grito de homenaje se ha convertido en la mayoría de los casos en un apéndice del acto penitencial.

Aun cuando en el gloria que se reza a continuación del kirie reconozcamos a Cristo como el único Señor, él no opera en solitario. Antes bien, la liturgia es simultáneamente divina y humana, visible y dotada de elementos invisibles[41]. Así como la humanidad de Cristo fue, en unidad con la persona del Verbo, instrumento de nuestra salvación, así también envió él apóstoles para anunciar el Evangelio a todas las criaturas y realizar litúrgicamente la obra de salvación anunciada[42]. Los apóstoles son enviados en nombre de Cristo y es Dios quien exhorta a través de ellos. «Por el Mesías os suplicamos: Dejaos reconciliar con Dios» (2 Cor 5,20).

Mediante el bautismo, Jesucristo hizo de todos los bautizados un sacerdocio santo y regio (cf. 1 Pe 2,5.9). Mientras que 1 Pedro considera el sacerdocio común a todos los bautizados, el Apocalipsis de Juan habla de sacerdotes en plural, con lo que atribuye el sacerdocio regio no solo a la Iglesia como un todo, sino también a todos y cada uno de los cristianos (cf. Ap 1,6; 5,10; 20,6). Con ello se alude, en consonancia con el resto del Nuevo Testamento, no a funciones litúrgicas, sino a la presentación de sacrificios espirituales, al anuncio de las proezas de Dios y a la participación en la liturgia celestial (cf. 1 Pe 2,9). En Cristo, sumo sacerdote único, con él y por él es, pues, el pueblo de Dios en su totalidad sujeto de la liturgia; y ello, de modo tal que toma personalmente a su servicio a todo aquel que participa en la liturgia.

Así, la liturgia es realización del ministerio sacerdotal de Jesucristo. En ella actúa él como la cabeza de su cuerpo, que es la Iglesia. Por eso, la liturgia es obra de Cristo, el sacerdote, y de su pueblo[43]. San Agustín comprendió esta dimensión profunda de la liturgia. Según él, la liturgia es celebración de Cristo entero, cabeza y miembros (*totus Christus, caput et membra*)[44]. Pues en el Espíritu Santo «no solo hemos devenido cristianos, sino Cristo mismo»[45]. Agustín llega incluso a afirmar que nuestro misterio yace sobre el altar[46].

El carácter comunitario de la liturgia está presente desde el principio en el Nuevo Testamento. Los cristianos se distinguieron desde el principio por el hecho de que se reunían. Esto se nos dice ya de la primitiva comunidad jerosolimitana (cf. Hch 2,44-46). Se reunían sobre todo para partir el pan (cf. Hch 20,7). Cuando alude a la Cena del Señor, Pablo escribe sencillamente: «Cuando os reunís en asamblea» (1 Cor 11,18.20; cf. 14,23.26). La Iglesia se entiende a sí misma, de modo análogo a la *qahal* veterotestamentaria, como *sýnaxis*, como asamblea y reunión.

Las comunidades cristianas seguramente se reunieron desde el principio para la celebración de la Cena. Esta costumbre la atestiguan también textos de la época inmediatamente posapostólica[47]. Los textos neotestamentarios que relatan la última cena de Jesús muestran claros signos de estilización litúrgica, lo que pone de manifiesto que no solo son relatos históricos, sino testimonios de la primitiva liturgia comunitaria.

Los textos de la liturgia romana han mantenido el carácter comunitario de la liturgia a lo largo de los siglos. Hablan con mucha frecuencia del «pueblo de Dios» o de la «familia de Dios». El canon romano utiliza siempre el plural: *supplices rogamus ac petimus*, *offerimus*, «pedimos y humildemente suplicamos», «ofrecemos»; y hace referencia a los *circumstantes*, «circunstantes», y a la ofrenda *servitutis nostrae sed et cunctae familiae tuae*, «en testimonio de nuestra dependencia y de toda tu familia». Además, habla expresamente de *servi tui sed et plebs tua sancta*, «[nosotros] tus siervos y tu pueblo santo», y dice que la celebración acontece en la comunión de toda la Iglesia (*communicantes*). El canon formula todo ello no solo en masculino ni tampoco solo de manera inclusiva, sino que incluye expresamente a las mujeres en tanto en cuanto suplica: *memento Domine, famulorum famularumque tuarum*, «acuérdate, Señor, de tus siervos y siervas».

En el sentido de la tradición de la liturgia romana, el concilio Vaticano II afirma que el sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial participan de modo diferente en el único sacerdocio de Cristo, por lo que se diferencian esencialmente y no solo en grado. Pero también considera que se ordenan uno al otro y llega a afirmar que los fieles «en virtud de su sacerdocio regio, concurren a la ofrenda de la Eucaristía»[48].

2. Las dos mesas

Antes de hablar por extenso de los diferentes ministerios y servicios que se desempeñan en la celebración litúrgica, tenemos que referirnos a aquello a lo que tales ministerios y servicios sirven. El último concilio nos hizo conscientes de que se ordenan de diversos modos al servicio de la palabra y el sacramento.

La constitución del concilio Vaticano II sobre la divina revelación explica que la autorrevelación de Dios acaece a través de palabras y hechos, intrínsecamente conexos entre sí[49]. La actualización de la revelación acontecida de una vez por todas tiene lugar, consiguientemente, a través de la proclamación de la palabra y de las acciones sígnico-sacramentales. Así, el concilio pudo retomar el lenguaje tradicional sobre las dos mesas de la eucaristía de las que se alimenta el pueblo de Dios, a saber, la mesa de la palabra y la mesa del pan eucarístico[50]. Esta afirmación tiene raíces patrísticas y aparece luego de nuevo en el ampliamente leído Tomás de Kempis[51]. También Tomás de Aquino acentúa en numerosos pasajes que la Iglesia se edifica mediante la fe y los sacramentos[52].

Retomando estos enunciados, el concilio Vaticano II superó las contraposiciones y delimitaciones confesionales, que antaño eran en gran medida habituales y que hoy resultan simplificadoras y verdaderamente tópicas. Hizo patente que no se puede contraponer sin más a la Iglesia católica y a la Iglesia evangélica (luterano-reformada) como Iglesia de los sacramentos e Iglesia de la palabra, respectivamente. Si bien con diferentes acentos, ambas se entienden a sí mismas, conforme a la antigua tradición eclesial, como Iglesia de la palabra y los sacramentos, como congregación de los fieles (*congregatio fidelium*) y como comunión sacramental (*communio sanctorum*).

El concilio va aún un paso más allá y habla de múltiples formas de la presencia de Cristo en su Iglesia. Cristo está presente en su palabra y en la liturgia, en los sacramentos, en especial en la celebración de la eucaristía. Está presente en la persona del sacerdote y está presente en la comunidad, tal como lo prometió: «Pues donde hay dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo, en medio de ellos» (Mt 18,20)[53]. En consonancia con ello, en la liturgia se inciensan el evangeliario, el altar y el Santísimo, así como el presbítero y la comunidad congregada.

3. La Iglesia como congregatio fidelium

La Iglesia, en cuanto *ekklēsía* (de *kaleîn*, llamar, convocar), es el pueblo llamado por la palabra de Dios. Es convocado por la palabra eficaz de Dios y se le encomienda escuchar y atestiguar esa misma palabra. Así, la Iglesia se define, conforme a la más antigua tradición patrística y escolástica, como *congregatio fidelium*, como comunidad de los fieles. Esta definición se encuentra todavía en Tomás de Aquino[54] y en el catecismo del concilio de Trento[55].

En el Antiguo Testamento constatamos que ya durante el exilio babilónico y luego en la diáspora existían, además del culto sacrificial en el templo, celebraciones de la palabra. Se convirtieron en la base del culto sinagogal, que a su vez influyó en la configuración de los oficios religiosos cristianos. Celebraciones de la palabra independientes encontramos ya en época neotestamentaria y todavía hoy en la liturgia eclesial de las horas. Tales celebraciones de la palabra siguen un esquema trimembre: lectura de la Sagrada Escritura, cantos y oración. Ya en el siglo II, la celebración de la palabra se convirtió también en parte de la celebración eucarística. El concilio Vaticano II volvió a fomentar las celebraciones de la palabra independientes, poniendo de relieve ante todo el significado de la lectura bíblica y la homilía[56]. Acentuó además la intrínseca conexión de las dos partes de la celebración eucarística, a saber, la liturgia de la palabra y la liturgia sacramental en sentido estricto, caracterizando esta íntima unidad como un único acto de culto[57].

La lectura y la interpretación de la palabra de Dios en la liturgia no están únicamente al servicio de la enseñanza. Además de información, son sobre todo comunicación. En ella, Dios no solo nos comunica algo, sino que se nos comunica él mismo. En su palabra, Dios, movido por su amor desbordante, se dirige a nosotros como amigos y entra en relación con nosotros[58]. Entabla conversación con nosotros, alimenta nuestra fe y nos ofrece orientación[59], puesto que Jesucristo mismo se hace salvíficamente presente en su palabra (cf. 2 Cor 5,20). Por eso, en la liturgia solemne el evangeliario está flanqueado por candeleros y es incensado. La comunidad honra al Cristo presente en su palabra respondiendo: *Laus tibi, Christe*, «Gloria a ti, Señor Jesús».

Así como se encarnó al llegar la plenitud de los tiempos (cf. Jn 1,14), así también se condensa la palabra de modo análogo en la acción con carácter de signo. La palabra hace del signo, en sí equívoco, un signo sacramental, o sea, un signo salvífico. Agustín plasmó este estado de cosas en una fórmula que se ha hecho clásica: *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*, «Se añade la palabra al elemento [del rito] y resulta el sacramento». De ahí que los sacramentos sean para él palabra visibilizada (*verbum visibile*)[60] y que la palabra sea el alma que da vida y sentido al sacramento (*forma sacramenti*)[61].

Puesto que el acontecimiento verbal es el alma de la acción sígnico-sacramental, la parte sacramental en sentido estricto de la celebración eucarística no es una mera acción simbólica, sino que está acompañada y animada por un acontecimiento verbal. Por eso, la plegaria eucarística, en cuyo centro se encuentran las palabras de la consagración pronunciadas autoritativamente, es cima y alma del acontecimiento eucarístico. También todos los demás sacramentos tienen lugar en el marco de un acontecimiento verbal, en el que la acción sígnica es interpretada mediante la lectura de la Sagrada Escritura y mediante las palabras de administración del sacramento o de bendición, deviniendo así signo eficazmente salvífico. A fin de que sean eficazmente salvíficos para quien los recibe, los sacramentos deben ser recibidos en la fe. Son sacramentos de la fe, no acciones sígnicas que operan de modo casi mágico. Es cierto que son válidos en razón de

la realización objetiva (*ex opere operato*), no en razón de la dignidad y santidad subjetiva de quien los administra (*ex opere operantis*), pero solo devienen eficazmente salvíficos y fructíferos para el sujeto en la fe del receptor.

La intrínseca vinculación de palabra y sacramento no significa ni mucho menos que la liturgia deba instruir a los fieles mediante continuas enseñanzas. Pero sí que nos recuerda la importancia básica de iniciar y conducir a las personas a los sacramentos (catequesis mistagógica), así como que en la eucaristía y en la administración de los restantes sacramentos también se anuncia el Evangelio. Esta es una tarea básica de la Iglesia, máxime en la actual situación de generalizada merma de la fe y lamentable estado del saber sobre esta. Mediante la palabra que suscita y fortalece la fe, la Iglesia debe sin cesar convertirse en viva y vivida *congregatio fidelium*, preparándose así para la *communio sanctorum*.

4. La Iglesia como communio sanctorum

Toda vez que la palabra se condensa en la acción sígnico-sacramental, la liturgia no puede ser solo celebración de la palabra con homilía; el centro y la cima es más bien la celebración sacramental. En consecuencia, la Iglesia no es solo *congregatio fidelium*, sino *communio sanctorum*. Esta expresión no se refería originariamente a la comunión de los santos (*sancti*), sino a la comunión en lo santo o sagrado (*sancta*, o sea, *sacramenta*), esto es, a la participación común en los sacramentos, en especial en la eucaristía[62].

El fundamento de la Iglesia como *communio sanctorum* se tiende en el bautismo. Merced al bautismo somos miembros del cuerpo de Cristo (cf. 1 Cor 12,13) y somos uno con y en Cristo (cf. Gal 3,28s). Por Cristo, que es la cabeza de la Iglesia, con él y en él debemos ofrecernos a nosotros mismos como sacrificio a Dios (cf. Rom 12,1). La Primera carta de Pedro, en su parénesis bautismal, expone que en virtud del bautismo todos los bautizados constituimos un pueblo santo sacerdotal con el deber de presentar a través de Cristo ofrendas espirituales (cf. 1 Pe 2,5). El Apocalipsis de Juan no habla del agua del bautismo, que lava nuestros pecados (cf. Hch 22,16; 1 Cor 6,11), sino de la sangre de Cristo, por medio de la cual nos hemos convertido en un pueblo de sacerdotes(cf. Ap 1,6; 5,10). Según el Evangelio de Juan, del costado abierto del Crucificado manaron sangre y agua (cf. Jn 19,34). De este modo se pretende indicar simbólicamente que ambos sacramentos fundamentales –el bautismo y la eucaristía– y, con ellos, la Iglesia proceden del corazón atravesado de Jesús.

Según 1 Corintios, la constitución litúrgico-sacramental de la Iglesia como pueblo de Dios acontece en la eucaristía. «La copa de bendición que bendecimos, ¿no es comunión con la sangre del Mesías? El pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo del Mesías? Uno es el pan y uno es el cuerpo que todos formamos, pues todos compartimos el único pan» (1 Cor 10,16-17). Somos un cuerpo en Cristo, porque participamos del único cuerpo de Cristo en la eucaristía. El cuerpo eucarístico de Cristo constituye el cuerpo eclesial de Cristo. Así, la Iglesia no vive de ella misma, sino de la eucaristía; en

ella se funda y de ella se alimenta y adquiere unidad sin cesar. La Iglesia no solo celebra la eucaristía; antes bien, en ella revela y celebra asimismo su más profundo misterio[63].

La comunión eucarística es, sin duda, la unión personal con Jesús, mediante la cual Jesucristo está en nosotros y nosotros estamos en él. Pero ante todo debe entenderse desde un punto de vista eclesial-comunitario como participación común en Jesucristo. Caracteriza y realiza la unidad entre quienes participan en ella, así como en y con la Iglesia en su conjunto. Agustín la denomina sacramento de la unidad y vínculo de la caridad[64]. En la celebración de la eucaristía es donde más intensamente se encuentra la Iglesia con su Señor y este con ella y también donde con mayor intensidad se encuentra la Iglesia consigo misma. En esta esencia de la eucaristía como sacramento de la unidad se funda el hecho de que la liturgia y, en especial, la celebración de la eucaristía no tengan carácter privado, sino público. La celebración de la eucaristía es, por eso, la cima de la vida eclesial y al mismo tiempo la fuente de la que mana toda la fuerza de la Iglesia[65].

Con esta afirmación, el concilio tendió unas bases de gran alcance. Pues en la disputa sobre la eucaristía del siglo XI se perdió en gran medida la conciencia de la unidad de eucaristía e Iglesia. Algunos grandes teólogos conservaron, no obstante, esta conciencia[66]. El concilio, en el espíritu de los padres de la Iglesia y de Tomás de Aquino, volvió a poner de relieve esta unidad, haciendo valer de nuevo la eclesiología eucarística de la Iglesia antigua[67]. Esto ha devenido entretanto decisivo de cara al acercamiento con las Iglesias orientales. La eclesiología eucarística afirma que la esencia de la Iglesia debe pensarse desde la eucaristía. La Iglesia vive y crece desde la eucaristía; de esta debe brotar toda la vida eclesial y a ella deben conducir todas las actividades de la Iglesia.

Esta visión eucarística tiene consecuencias de largo alcance para la comprensión de la Iglesia. Si se sigue su lógica, para comprender la Iglesia es necesario partir de la Iglesia que celebra la eucaristía. Pues en cada Iglesia local que celebra la eucaristía no está presente solo una parte de la Iglesia, sino la Iglesia en su totalidad[68]. La Iglesia existe, pues, en y a partir de las Iglesias locales[69]. Pero como la eucaristía es siempre y por doquier una y la misma y en toda celebración de la eucaristía está presente uno y el mismo Señor de la Iglesia, ninguna Iglesia local puede aislarse del resto; cada Iglesia local está, por esencia, en comunión con el resto de Iglesias locales. De ahí que la esencia de la Iglesia no pueda desarrollarse ni «desde abajo», como federación de las distintas Iglesias locales, ni tampoco «desde arriba», en el sentido de una emanación de las Iglesias locales desde la Iglesia universal. La Iglesia no es unilateralmente de arriba abajo ni tampoco unilateralmente de abajo arriba. Ambas realidades, la Iglesia local y la Iglesia universal, son igual de originarias y simultáneas. Por eso, la constitución de la Iglesia es, en comparación con las constituciones seculares, algo único, una realidad *sui generis*. En lo más hondo, la Iglesia es, por su esencia, misterio.

5. En la comunión de los santos

Por medio de su participación conjunta en los sacramentos, quienes toman parte en ellos entran en comunión entre sí. Junto al significado objetivo, la *communio sanctorum* tiene también un significado personal: es comunión de quienes son santificados (*sancti*) por los sacramentos. En la plegaria eucarística II decimos: «Te pedimos humildemente que el Espíritu Santo congregue en la unidad a cuantos participamos del Cuerpo y Sangre de Cristo». Y de modo parecido suplicamos en la plegaria eucarística III que «formemos en Cristo un solo cuerpo y un solo espíritu».

Esta comunión se extiende más allá de la Iglesia terrena hasta la comunión celestial de los santos. La Carta a los Hebreos expresa este punto con claridad: «Vosotros, en cambio, os habéis acercado a Sión, monte y ciudad del Dios vivo, a la Jerusalén celeste con sus millares de ángeles, a la congregación y asamblea de los primogénitos inscritos en el cielo, a Dios, juez de todos, a los espíritus de los justos consumados, a Jesús, mediador de la nueva alianza, a una sangre rociada que grita más fuerte que la de Abel» (Heb 12,22-24).

Por eso, en la plegaria eucarística mencionamos expresamente a la Virgen María Madre de Dios, los apóstoles, los mártires y santos de la Iglesia antigua y, al mismo tiempo, incluimos a todos los santos. Junto a los santos de la nueva alianza, el canon romano menciona a los padres de tiempos inmemoriales: el justo Abel, nuestro padre Abrahán e incluso el sacrificio del rey-sacerdote Melquisedec (cf. Gn 14,18-20), que en el Nuevo Testamento es tipo del sumo sacerdote Jesucristo (cf. Heb 5,6.10; 6,20; y *passim*). La plegaria eucarística II habla básicamente de todos cuantos han encontrado gracia junto a Dios desde el comienzo del mundo.

Todas las plegarias eucarísticas dilatan la mirada más allá de los vivos e incluyen a los difuntos. Suplican que quienes han dejado este mundo en la gracia de Dios sean admitidos en el reino, donde verán a Dios cara a cara. Así, celebramos la eucaristía en una gran comunión de vivos y muertos, que abarca todos los lugares y todas las épocas. Nadie, ni siquiera quien muere solo y aparentemente olvidado por todos, es olvidado para siempre.

Y lo que es no menos importante, en la liturgia de la Iglesia terrena nos unimos, sobre todo a través del trisagio del sanctus, a la alabanza eterna de los ángeles (cf. Ap 4,8; Is 6,3). En la liturgia cobra realidad el versículo del salmo que tan artísticamente está labrado en la sillería del coro de una iglesia barroca de la Alta Suabia: «Ante los ángeles tañeré para ti» (Sal 138,1).

6. La liturgia en la unidad y diversidad de ministerios y servicios

Aunque la Iglesia terrena celebra la liturgia conjuntamente en cuanto un todo, lo hace como unidad en la diversidad de múltiples carismas y servicios. Esta no es solo nuestra percepción actual, sino que es la descripción que ofrece ya el apóstol Pablo (cf. 1 Cor 12,4-31; Rom 12,6; Ef 4,4). El Jesucristo exaltado, quien en cuanto cabeza de la Iglesia es, en el Espíritu Santo, el verdadero liturgo, mantiene unida a la Iglesia como

una unidad en la diversidad de sus servicios, carismas y ministerios (cf. Ef 4,15s). Él está presente en la celebración litúrgica mediante su palabra y sus acciones con carácter de signo; y está presente asimismo en la comunidad, puesto que allí donde dos o tres se reúnen en su nombre, allí está él en medio de ellos (cf. Mt 18,20).

Cristo se hace presente de manera especial a través del ministerio del obispo o del sacerdote. Estos son autorizados mediante la imposición de manos y la oración para hablar y actuar tanto *in persona Christi* como en nombre de la comunidad congregada[70]. *In persona Christi* significa que el obispo o el sacerdote hablan y actúan en nombre de Jesucristo, pero también que, de este modo, no son más que siervos y administradores de los misterios de Dios (cf. 1 Cor 4,1; 2 Cor 5,20).

En el Nuevo Testamento tan solo se sugiere cuál es la función especial que corresponde al ministerio eclesial, en concreto al obispo o al sacerdote en la celebración de la eucaristía. Pues el apóstol Pablo acentúa que, cuando se reúne la comunidad, cada cual debe contribuir según su carisma, pero que todo debe acontecer en orden (cf. 1 Cor 14). No obstante, en la época inmediatamente posapostólica pronto se hizo patente cómo debe entenderse este orden. Ya Ignacio de Antioquía afirma que la eucaristía debe celebrarla el obispo junto con los presbíteros[71]. Aun cuando en tiempos de Ignacio esta concepción no fuera aún praxis habitual en todas las comunidades, resulta sorprendente que se formule con tamaña claridad ya en fecha tan temprana, y además en documentos casi contemporáneos de los escritos más tardíos del Nuevo Testamento. En esta clarificación asombrosamente temprana y recibida luego de forma generalizada con suma rapidez, según la cual la eucaristía es celebrada por el pueblo de Dios reunido en torno al obispo[72], cabe ver la guía del Espíritu Santo.

Solo con la penetración de la Iglesia desde los centros urbanos en las zonas rurales devino habitual en el siglo III que también los presbíteros presidieran la eucaristía. El hecho de que en cada celebración de la eucaristía se mencione el nombre del obispo expresa que esa tarea de presidencia la desempeñan en comunión con el obispo diocesano. El rito del *fermentum*, que consistía en que el obispo enviaba una partícula de pan consagrado a los celebrantes que lo representaban en las eucaristías locales, tiene idéntico significado. El Vaticano II puso de nuevo en vigor, en el sentido de la Iglesia antigua, reglas según las cuales toda celebración legítima de la eucaristía es dirigida por el obispo[73] y los sacerdotes dependen de este en el ejercicio de su ministerio y están unidos a él como hijos y amigos[74].

El obispo, por su parte, celebra la eucaristía en comunión con todos los demás obispos y, en especial, con el obispo de la Iglesia de Roma, que preside a las demás en la caridad[75]. En la Iglesia oriental se leen durante la liturgia los dípticos, o sea, la lista de todos los cabezas de Iglesias (patriarcas) con los cuales se halla en comunión la Iglesia celebrante. Así, la Iglesia en Oriente y Occidente se sabe unida mediante el ministerio de la unidad de los obispos.

Según la tradición de la Iglesia antigua, al obispo o al sacerdote se le subordina en la celebración de la eucaristía el diácono[76]; la reforma litúrgica volvió a hacer valer el ministerio de los lectores[77]. La paz que nos damos unos a otros en la liturgia denota asimismo que la eucaristía nunca es un asunto meramente personal y mucho menos privado, sino una celebración en comunión fraterna y reconciliada.

7. El redescubrimiento del carácter comunitario

El carácter comunitario de la liturgia ha estado presente a lo largo de los siglos en los textos litúrgicos, sobre todo en el canon romano; sin embargo, no siempre se ha realizado litúrgicamente en igual medida. Con la reforma cluniacense en el siglo X surgieron multitud de misas privadas y celebraciones de la misa durante las cuales el pueblo rezaba alguna devoción privada o el rosario y tan solo participaba respetuosamente en lo que acontecía en el altar durante la consagración y la elevación del pan consagrado y el cáliz con el vino consagrado, tras llamársele la atención sobre ello con una campanilla. Esto posibilitó que en la Modernidad el espíritu del individualismo penetrara asimismo en la liturgia.

En el movimiento litúrgico de los siglos XIX y XX volvió a cobrarse conciencia del carácter comunitario de la liturgia, que en los textos litúrgicos siempre se expresó con claridad. Es significativo que a la sazón se hiciera habitual la denominación «misa comunitaria». En correspondencia con ello, la renovación litúrgica no tomó la misa privada como punto de partida y norma para la renovación. Estableció más bien la «regla de la misa mayor», según la cual la celebración eucarística en presencia del pueblo y con participación de este debe ser la norma.

El Vaticano II hizo suya esta preocupación y la convirtió en la cuestión decisiva y la aspiración fundamental de la renovación litúrgica[78]. Por eso habla el concilio en varios pasajes de la *plena, actuosa et fructuosa participatio*, «participación plena, activa y fructífera» de todos cuantos toman parte en la liturgia[79]. Esta importante y permanentemente válida afirmación de la constitución conciliar sobre la divina liturgia ha contribuido sin duda a una grata revivificación de la celebración de la eucaristía mediante la oración, el canto en común, las oraciones dialogadas y las aclamaciones, por lo que merece seguir siendo atendida y desarrollada.

La participación activa no solo acontece en las oraciones, cantos y respuestas comunes y en el ponerse en pie, arrodillarse y sentarse al unísono; acaece sobre todo mediante la activa e interior realización conjunta del acontecimiento eucarístico. De ello forman parte el recogimiento, la quietud, el silencio, la escucha, el mirar. Como mostró uno de los representantes destacados de la renovación litúrgica, Romano Guardini, se trata de actividades humanas –y, con mayor razón aún, religiosas– fundamentales que en el ruidoso, ajetreado y apresurado mundo de hoy con frecuencia se nos han vuelto, para desgracia nuestra, extrañas. En aras tanto del ser humano como de la fructífera

celebración conjunta deberían ser practicadas conscientemente en la liturgia y, si es necesario, ejercitadas de nuevo[80].

Hablar de *actuosa participatio* no elimina la diferencia de funciones que corresponden al obispo o sacerdote, al diácono, a los lectores y a la comunidad; habría que mencionar asimismo a los acólitos, al sochantre, a los monaguillos y al organista. La *actuosa participatio* no implica que en la eucaristía todos puedan hacer todo o que todos deban decirlo todo en voz alta. No pretende fomentar el activismo, que hace intervenir alrededor del altar al mayor número posible de personas. De lo que se trata es más bien de propiciar la adecuada cooperación de los distintos ministerios y servicios, que es lo que hace de la liturgia, siempre que se entienda debidamente el término, una «representación» sagrada.

8. Por una cultura litúrgica en comunión reconciliada

El carácter comunitario de la liturgia se refiere no solo a la comunidad concreta reunida a fin de celebrar su fe; incluye a todas las comunidades que celebran la liturgia. El único Señor de la Iglesia está presente en toda eucaristía. De ahí que también la eucaristía en la más pequeña y lejana comunidad sea siempre la única eucaristía, que se celebra por doquier en la tierra. Así, en toda comunidad que celebra la eucaristía, por pequeña que sea, está siempre presente la Iglesia toda. Se trata siempre de la eucaristía de la Iglesia, que celebramos en comunión universal. Eso excluye el individualismo y el subjetivismo en la celebración y configuración de la liturgia. De cara a una cultura litúrgica en diversidad reconciliada, este punto de vista es relevante en varios sentidos.

Ya Pablo inculcó a los corintios que el culto divino no debe ser motivo ni expresión de partidismo de tipo alguno (cf. 1 Cor 11,17-22). Los padres de la Iglesia exhortaban con énfasis a no enfrentar altar contra altar. Eso implica que en domingo no se deberían celebrar todas las liturgias propias paralelas posibles[81]. Las comunidades y grupos particulares no deberían juntarse en domingo para celebrar liturgias separadas; antes bien, la entera comunidad local tendría que reunirse para intercambiar el saludo de paz y celebrar conjuntamente la eucaristía en una diversidad reconciliada.

Esta regla puede aplicarse también allí donde existe la posibilidad de elegir entre el rito ordinario posconciliar y el rito extraordinario preconciliar, el llamado rito tridentino[82]. Esta posibilidad tiene sentido en aras de la paz en la Iglesia. Sin embargo, no puede llevar a que unos sean vistos como los cristianos más fieles al papa y mejores y los otros como los cristianos más fieles al concilio y más modernos. Si se quiere conservar la unidad y la paz en la Iglesia, esta reglamentación no puede ser sino una solución transitoria hasta que se superen los malentendidos y distanciamientos surgidos. Por principio debería valer lo siguiente: una Iglesia, una liturgia. Por eso, a la larga la posibilidad de elección debería circunscribirse a Iglesias locales, comunidades religiosas o fraternidades enteras.

En este sentido, dentro del rito latino existieron hasta el siglo XIX en Iglesias locales y congregaciones religiosas variaciones particulares, que en parte persistieron hasta la

reforma litúrgica posconciliar. Piénsese en la liturgia ambrosiana en Milán, entretanto otra vez renovada, la antigua liturgia mozárabe hispana o las variaciones en la liturgia de los dominicos y los cartujos. Después del concilio se volvió a hacer justicia al enraizamiento de la liturgia en las Iglesias locales mediante la posibilitación del uso de las lenguas vernáculas y de una legítima inculturación. Por eso, una traducción fiel y –en el sentido verdadero del término– auténtica de los textos litúrgicos de la Iglesia universal a la correspondiente lengua vernácula no es una traducción literal, sino una traducción que esté en consonancia con el espíritu y la estructura de la lengua y la cultura en cuestión. El énfasis en *una* liturgia no significa que tenga que existir una liturgia uniforme hasta la última palabra y la última coma.

Por desgracia, la historia de la Iglesia ha llevado, por falta de comprensión recíproca y de amor, a que en nuestras polémicas confesionales hayamos enfrentado altar contra altar y no podamos ya compartir el único pan eucarístico ni beber en común del único cáliz en un único altar. No debemos acostumbrarnos a esta situación. Pues tales escisiones contradicen la voluntad de Jesús y la esencia de la eucaristía como sacramento de la unidad; son un escándalo para el mundo y merman la credibilidad de la Iglesia. En el curso de la historia ya han sido con frecuencia causa de confrontaciones vergonzantes, violentas y sangrientas. En la actualidad ocasionan gran sufrimiento en muchas familias confesionalmente mixtas, y numerosos cristianos no las entienden.

Por otra parte, puesto que en las diferencias confesionales no se trata solo de exterioridades, sino de diferencias aún no superadas en la comprensión creyente de la eucaristía misma, no podemos pasarlas por alto sin más. Hemos de soportarlas con respeto mutuo. Y al mismo tiempo tenemos que trabajar en la medida de nuestras fuerzas por superarlas. De ahí que en toda celebración de la eucaristía debamos ser conscientes de la herida abierta en el cuerpo de Cristo y, en la oración por la paz que rezamos antes de la comunión, pedir conscientemente por la paz y la unidad en la Iglesia. Y es que en último término no somos nosotros quienes «hacemos», producimos u organizamos la unidad eucarística, ni tampoco estamos en condiciones de imponerla. Es un don del Espíritu Santo y un fruto de la oración, que debe formar parte de toda celebración de la eucaristía.

V. Liturgia de la fe en la vida diaria del mundo: fundamentación espiritual. *El* éthos *de la liturgia*

1. Liturgia y diaconía

Alabando a Dios, la liturgia busca, en un sentido integral, la salvación del ser humano y la paz del mundo. La liturgia ordena y estructura el tiempo y la historia desde la esperanza; libera para la libertad de los hijos de Dios, que encuentra su realización en la celebración conjunta y la adoración común de Dios a través de Jesucristo en el Espíritu Santo. Así, la liturgia es un acontecimiento sagrado, pero no un ámbito ritual especial, desgajado del mundo. No transcurre simplemente junto a la vida y el acontecer del mundo, como si nada tuviera que ver con todo ello. Es cierto que la liturgia diferencia el domingo de los días laborables, el trabajo de los días festivos, pero también relaciona unos con otros y, por tanto, santifica asimismo la vida diaria.

Este sentido integral de la liturgia se expresa ya en el Antiguo Testamento. Ya la reforma deuteronomista insiste en una interiorización del servicio debido a Dios: «Ahora, Israel, ¿qué es lo que te exige el Señor, tu Dios? Que respetes al Señor, tu Dios; que sigas todos sus caminos y lo ames; que sirvas al Señor, tu Dios, con todo el corazón y con toda el alma; que guardes los preceptos del Señor, tu Dios, y los mandatos que yo te mando hoy, para tu bien. Cierto: del Señor son los cielos, hasta el último cielo; la tierra y todo cuanto la habita; con todo, solo de tus padres se enamoró el Señor, los amó, y de su descendencia os escogió a vosotros entre todos los pueblos, como sucede hoy» (Dt 10,12-13). De modo análogo se manifiestan, como hemos visto anteriormente, los Salmos. También nos hemos encontrado ya con la crítica profética del culto, que insta a la justicia y a la misericordia para con el prójimo. El profeta Miqueas resume de modo impresionante esta crítica: «¿Aceptará el Señor un millar de carneros o diez mil arroyos de aceite?... Hombre, ya te he explicado lo que está bien, lo que el Señor desea de ti: que defiendas el derecho y ames la lealtad, y que seas humilde con tu Dios» (Miq 6,7s).

Jesús retoma estas corrientes de tradición. Esto se advierte sobre todo en el mandamiento principal del amor a Dios y el amor al prójimo. Expresamente añade Jesús al doble mandamiento del amor las palabras: «Eso vale más que todos los holocaustos y sacrificios» (Mc 12,33). Así pues, Jesús visita el templo y acude los sábados a la sinagoga. Pero simultáneamente prolonga la crítica profética del culto, como muestra el ejemplo de la purificación del templo (cf. Mc 11,15-19). Jesús hace suyo el dicho profético: «Misericordia quiero y no sacrificios» (cf. Mt 9,13; 12,7). El Sermón de la montaña dice claramente: «Si mientras llevas tu ofrenda al altar te acuerdas de que tu hermano tiene queja de ti, deja la ofrenda delante del altar, ve primero a reconciliarte con tu hermano y después vuelve a llevar tu ofrenda» (Mt 5,23s).

El lavatorio de pies que Jesús llevó a cabo con los discípulos la víspera de su pasión (cf. Jn 13,4-20) recapitula una vez más de modo impresionante su mensaje y praxis de la diaconía, cuya transmisión y prolongación se encarga a los discípulos: «Os he dado

ejemplo para que hagáis lo mismo que yo he hecho» (Jn 13,15). Con ello ilustra Jesús el nuevo mandamiento del amor (cf. Jn 13,34). No en vano, el lavatorio de los pies y el *mandatum magnum* del amor tienen un lugar fijo en la misa de la Cena del Señor, que se celebra el Jueves Santo y con la que comienza el Triduo Pascual.

La comunidad primitiva siguió el ejemplo de Jesús. Los Hechos de los Apóstoles dicen de los primeros cristianos: «Los creyentes estaban todos unidos y poseían todo en común. Vendían bienes y posesiones y las repartían según la necesidad de cada uno» (Hch 2,44-45). Cuando los apóstoles, a los que se habían encomendado sobre todo la «oración» y el «servicio de la palabra», se vieron desbordados por el «servicio de las mesas», decidieron crear para este importante servicio el grupo de los «Siete», a los que más tarde se dio el nombre de diáconos. Debían ser varones «llenos de espíritu y sabiduría» (cf. Hch 6,1-6). A partir de ahí pronto se desarrolló un servicio eclesial organizado de caridad, la *caritas* o diaconía.

En este contexto hay que mencionar también las colectas, que Pablo realizaba regularmente en las asambleas litúrgicas en beneficio de los pobres de Jerusalén (cf. Rom 15,25-29; 1 Cor 16,1-4; 2 Cor 9,2.6-15). En la época inmediatamente posapostólica refiere Justino Mártir que los cristianos hacían colectas en el marco de la celebración eucarística a favor de huérfanos, viudas y enfermos, así como a favor de presos y extranjeros[83]. Tertuliano cuenta que la preocupación de los cristianos por los necesitados de todo tipo suscitaba la admiración de los paganos[84]. Por último, podemos remitir también al diácono y mártir romano Lorenzo, a quien se le había confiado la administración de los bienes de la comunidad. Cuando el juez pagano le conminó a entregar las riquezas de la Iglesia, se presentó ante él acompañado de los pobres de la comunidad con el comentario: «Ellos son nuestro tesoro»[85].

La Carta de Santiago reclama las consecuencias sociales de la celebración litúrgica: «El hermano humilde que se gloríe de su exaltación, y el rico de su humildad, pues pasará como flor de un prado» (Sant 1,9-10). Por eso se exhorta a los destinatarios a que mantengan la fe en Cristo libre de toda acepción de personas. El autor de la carta pregunta: «Supongamos que en vuestra congregación entra uno con anillos de oro y traje elegante, y entra también un pobre andrajoso; os fijáis en el de traje elegante y le decís: "Siéntate aquí, en el puesto reservado"; y al pobre le decís: "Quédate en pie o siéntate bajo mi estrado", ¿no estáis discriminando y siendo jueces de criterios perversos?» (Sant 2,2-4).

La liturgia puede ayudar a superar las tensiones y divisiones sociales existentes tanto en la comunidad como en la sociedad entre superiores e inferiores, pobres y ricos, extranjeros y nativos. Esto resulta hoy especialmente urgente a la vista de la emigración y la inmigración. Por eso, en la liturgia no debería haber sitio para divisiones estamentales, nacionales y étnicas. Antes bien, la comunidad litúrgicamente congregada tendría que ser signo e instrumento de la reconciliación en nuestra sociedad y en la humanidad.

Si se sintetizan las múltiples afirmaciones anteriores, se llega a la conclusión de que una celebración de la liturgia que no desemboque en diaconía viva no merece el

calificativo de cristiana. La liturgia puede y debe convertirse en fuente de la actividad caritativa de la Iglesia y tiene potencial para contribuir a una civilización humana solidaria y reconciliada. Hay que dar toda su validez a las palabras del apóstol Pablo: «Si no tengo amor, soy como una campana que resuena o un platillo estruendoso» (1 Cor 13,1). Dios mismo es amor (cf. Jn 4,8.16) y el fundamento del amor humano (cf. Jn 4,11.19).

¿Cómo vamos a actualizar celebrativamente de forma creíble en la liturgia el *pro nobis*, el ser con nosotros y por nosotros de Jesucristo, si no lo emulamos en nuestra vida ni permitimos que se convierta en realidad? Por tanto, la liturgia debe contribuir a una cultura del compartir y del abogar por la justicia, la misericordia y la solidaridad, así como por la reconciliación, la paz y la libertad. Nos exhorta a acoger a los pequeños, pobres y débiles, a quienes están solos, a los que lloran, a los fracasados según los criterios de los hombres, a los enfermos y a los moribundos. No podemos compartir el pan eucarístico sin compartir también el pan de cada día:

> «Si en mi vida omito del todo la atención al otro, queriendo ser solo "piadoso" y cumplir con mis "deberes religiosos", se marchita también la relación con Dios. Será únicamente una relación "correcta", pero sin amor. Solo mi disponibilidad para ayudar al prójimo, para manifestarle amor, me hace sensible también ante Dios. Solo el servicio al prójimo abre mis ojos a lo que Dios hace por mí y a lo mucho que me ama»[86].

Y a la inversa, en casos palmarios de vulneración del derecho y la justicia, sobre todo de los derechos humanos fundamentales, una exclusión de la comunidad litúrgica puede resultar tan pertinente como en el caso de apostasía y negación de la fe. Pues quien vulnera los derechos humanos fundamentales y pisotea la justicia, aunque tenga siempre en los labios la fe ortodoxa, atenta contra ella con su conducta y la niega de modo grave. Si se toman en serio la crítica profética del culto y las exhortaciones apostólicas, liturgia y diaconía no pueden separarse.

2. Configuración de la vida a partir de la liturgia

Del uso lingüístico antiguo y también bíblico de «liturgia» se deriva que esta no debe circunscribirse en sentido estricto a las realizaciones del culto divino. Originariamente, «liturgia» aludía a todo servicio público; esta acepción resuena todavía en el Nuevo Testamento (cf. Rom 13,6; 15,27; 2 Cor 9,12; Flp 2,25.30). El Nuevo Testamento da a un tiempo mayor profundidad a este uso lingüístico en tanto en cuanto habla de la liturgia de la fe, entendiéndola como entrega de la vida (cf. Flp 2,17). Pablo alude a un culto a Dios que acontece en el Espíritu Santo (cf. Flp 3,3).

Donde con mayor claridad se ahonda en la comprensión de la liturgia es en la Carta a los Romanos. En ella habla Pablo de un culto a Dios acorde con la razón, es decir, verdadero y adecuado (*logikḗ latreía*), que consiste en presentar a Dios el propio cuerpo, o sea, la propia existencia corporal y mundana a Dios como un sacrificio vivo, santo, aceptable a la divinidad (cf. Rom 12,1). Estas palabras de san Pablo afirman que la liturgia también tiene que ver con la razón y debe ser configurada racionalmente. Pero a la vez dejan claro que ello no debe entenderse en el sentido de una ilustrada religión de la

razón. No se trata de cumplimiento e interiorización intelectual de uno mismo ni de autoconfirmación moral, sino de entrega del propio ser hasta en lo corporal. Así, este dicho paulino asevera con concisión que el culto divino debe ser un culto intelectual a Dios, agradable a este, intelectual en el sentido de que toda nuestra vida ha de transformarse. Esto puede caracterizarse como culto a Dios en la vida diaria del mundo. La Carta a los Hebreos habla asimismo de una ofrenda del cuerpo y de la alabanza (cf. Heb 10,5-7; 13,15) y entiende, por tanto, el verdadero culto a Dios como cumplimiento corporal de la voluntad divina en la vida diaria del mundo.

En Pablo, este culto divino diario no es una alternativa al culto divino en la comunidad sin relación alguna con la celebración sacramental de la liturgia. Antes bien, Pablo entiende el culto divino diario como consecuencia lógica de la celebración litúrgica. Debe transformar desde dentro nuestra vida entera. Esto lo explica Pablo tanto para el bautismo como para la eucaristía. De ambos sacramentos extrae consecuencias de cara a la vida cotidiana del cristiano.

Así, Pablo vincula su comprensión del misterio del bautismo como muerte y resurrección con Cristo a la nueva vida con una parénesis bautismal que exhorta a vivir ya ahora como hombres nuevos, a estar muertos para el pecado y a vivir para Dios en Cristo (cf. Rom 6,3-14). Afirmaciones análogas encontramos en las exhortaciones posbautismales de 1 Pedro (cf. 1 Pe 2,1-10). Un cansado e indiferente cristianismo de partida de nacimiento, que no expresa la realidad bautismal en la realidad de la vida o que incluso apostata de ella, crucifica otra vez a Cristo, según la Carta a los Hebreos, y lo expone de nuevo al escarnio (cf. Heb 6,6).

Pablo anima a distinguir en la celebración de la eucaristía entre el pan natural y el pan eucarístico, entre la Cena del Señor y una comilona, a huir de la idolatría y evitar divisiones y banderías, que contradicen la esencia de la eucaristía como sacramento de la unidad. Eucaristía y vida deben estar en armonía. Que cada cual se examine a sí mismo. Quien indignamente come del pan eucarístico y bebe del cáliz eucarístico, se come y bebe el juicio (cf. 1 Cor 10,14–11,1; 11). Hemos de preguntarnos si, ante una praxis eucarística desgajada en gran medida de la praxis penitencial, no deberíamos repensar a fondo esta frase y volver a tomárnosla en serio. En el fondo, tendría que conmocionarnos.

En este contexto debemos citar de nuevo el dicho de Ignacio de Antioquía sobre el deber de «vivir conforme al domingo»[87]. Este dicho nos invita a hacer de la eucaristía dominical nuestro principio de vida, a vivir con la conciencia de la liberación que nos ha sido concedida por Jesucristo y a desplegar la propia existencia como entrega personal a Dios, a fin de que, a través de una conducta renovada desde dentro, la victoria de Cristo se haga patente para todos los seres humanos[88]. Por eso, en la cima del año litúrgico, la vigilia de Pascua, renovamos solemnemente la promesa bautismal en tanto en cuanto rechazamos de nuevo el mal y sus tentaciones y reavivamos nuestra fe en Dios, quien en Jesucristo se ha entregado por nosotros en la fuerza del Espíritu Santo. Durante el año reconocemos en el acto penitencial nuestros pecados y pedimos perdón por ellos. Sería

razonable que el rociamiento con agua bendita, como recuerdo del bautismo, volviera a convertirse en norma los domingos y festivos.

Los apologetas protocristianos llamaron la atención, no sin orgullo, sobre cómo los cristianos, por medio de su conducta ética, operaban una transformación de la sociedad de aquel tiempo[89]. El tema de la configuración de la vida a partir de la liturgia vuelve a cobrar actualidad en la presente situación de la Iglesia. Hoy vivimos el fin del sistema de las Iglesias de masas (*Volkskirchen*), en el cual al cristiano individual las formas de comportamiento le vienen en gran medida sociológicamente dadas. En nuestro mundo secularizado, el cristiano individual depende en gran parte de sí mismo y corre el peligro de configurar su vida tal como hoy «se» vive, piensa, juzga y actúa. En la actualidad, la mayoría de los bautizados viven sin apenas diferencias respecto de los no bautizados. Así, en nuestro mundo la condición cristiana no es ya identificable y reconocible de forma concreta. La celebración conjunta de la liturgia dominical debe contrarrestar semejante aburguesamiento del ser cristiano, que le resta credibilidad y lo convierte en último término en escarnio, suscitando y fortaleciendo una ética cristiana inspirada por el Evangelio y las promesas bautismales. También en este sentido, en la liturgia se juega nada menos que la identidad cristiana.

3. Por una praxis penitencial renovada más allá del rigorismo y el laxismo

A lo largo de toda su historia, la Iglesia ha luchado sin cesar con el problema de cómo tratar en la celebración de la liturgia, en especial por lo que concierne a la participación en la eucaristía, a los pecadores que hay en su seno. El apóstol Pablo puede ayudarnos a avanzar en esta cuestión. Ante un escandaloso y moralmente grave pecado de incesto, es todo lo contrario de remilgado en su juicio. Con autoridad exhorta a expulsar al incestuoso de la comunidad (cf. 1 Cor 5,1-5). Así y todo, un rigorismo duro de corazón no puede apelar a él. Al contrario, Pablo exhortó igualmente a la comunidad de Corinto a estar dispuesta al perdón después de un tiempo de excomunión y tras la conversión del pecador (cf. 2 Cor 5-11).

La cuestión de la relación entre justicia y misericordia se le ha planteado a la Iglesia sin cesar en el curso de su historia. Ya pronto afloró la pregunta de si tras la conversión del bautismo es posible o no una segunda conversión. La Iglesia primitiva respondió a este interrogante con la praxis penitencial. Esta preveía la reincorporación del pecador, tras estar de prueba durante el tiempo de penitencia fijado, a la comunión plena de la Iglesia mediante la imposición de manos. Tras las persecuciones, la Iglesia se vio confrontada con la pregunta de cómo proceder con los cristianos que habían sido débiles durante la persecución. Como consecuencia de ello estallaron prolongadas controversias en la polémica sobre el bautismo de herejes y con el donatismo, hasta que en uno y otro caso se impuso una concepción más indulgente. A finales del siglo XVII y principios del XVIII, las controversias con el jansenismo giraron expresamente sobre la cuestión del rigorismo y el laxismo. Frente al rigorismo moral legalista, san Alfonso María de Ligorio

ensayó un camino intermedio, que más tarde devino en gran medida normativo y que no se orientaba tanto por la ley cuanto por la libertad y el amor.

En la actualidad, este problema se plantea de diversos modos, por ejemplo en la cuestión de si los fieles divorciados y vueltos a casar civilmente pueden ser admitidos de nuevo a los sacramentos tras un tiempo de reflexión y prueba, siempre y cuando reconozcan la medida de su culpa y hayan encontrado una forma de vivir cristianamente en su nueva relación de pareja vinculante. La respuesta no es fácil, más aún, ni siquiera posible en todos los casos; requiere capacidad de discernimiento espiritual. La teología ha reflexionado sobre este problema con ayuda del principio de la «epiqueya», o sea, la justicia en el caso concreto. La epiqueya es, según Tomás de Aquino, la justicia más perfecta[90]. Las Iglesias orientales han desarrollado análogamente el principio de la «economía», de una interpretación espiritual-pastoral de la norma en el caso concreto, por contraposición a la acribia o minuciosidad, la rigurosa interpretación doctrinal. Si no quiere parecer dura de corazón y carente de credibilidad en su praxis sacramental, en el futuro la Iglesia tendrá que moverse en esta dirección.

Sin embargo, esto solo puede acontecer de manera responsable si no hacemos de la misericordia divina una gracia barata que se burle de la santidad de Dios. Si apelamos a la ilimitada misericordia divina, debemos escuchar al mismo tiempo la seriedad de la llamada de Jesús a la conversión y renovar la praxis penitencial de la Iglesia antigua de un modo adecuado. El colapso de la praxis penitencial que en gran medida estamos viviendo es una de las heridas más graves de la Iglesia contemporánea. Una praxis y una liturgia penitenciales renovadas deberían expresar tanto la santidad de Dios como su infinita misericordia.

4. Liturgia y misión

En la liturgia celebramos agradecidos que Dios nos llama a todos los seres humanos a su reino y que Jesucristo ha entregado su vida en la cruz por todos nosotros. Dios quiere la salvación de todos los hombres, y Jesucristo es el mediador único entre los seres humanos y él (cf. 1 Tim 2,4s). El amor de Dios experimentado en el culto divino nos insta a comunicar este amor (cf. 2 Cor 5,14). No podemos guardar para nosotros el amor que celebramos y experimentamos en la eucaristía. Este amor exige por su esencia que lo comuniquemos. Por eso, la eucaristía no solo es fuente y culmen de la vida de la Iglesia, sino también fuente de su misión. A través de ella somos instituidos testigos del amor y la verdad. «Una Iglesia auténticamente eucarística es una Iglesia misionera»[91].

Así, resulta significativo que la celebración eucarística concluya con la fórmula: *Ite missa est*. Probablemente, estas palabras no pretendían ser en sus orígenes sino una despedida: «Idos, podéis marcharos». Pero pueden ser interpretadas asimismo como: *Ite, misio est*, «¡Id, es una misión!», «¡Id, sois enviados!». Así entendida, esta fórmula expresa concisamente que la Iglesia es, por naturaleza, misionera[92]. En la actualidad, ser Iglesia misionera ya no solo es una tarea irrenunciable en relación con naciones lejanas,

los llamados países de paganos; también para nosotros en Europa representa un desafío perentorio. Pues Europa precisa con urgencia de una nueva evangelización.

El carácter misionero de la liturgia exige su inculturación. Pues la liturgia debe ser, por esencia, un acontecimiento verbal y una acción simbólica comprensibles. Así, no solo hay que hacer justicia al enraizamiento de la liturgia en la Iglesia universal, sino también a su enraizamiento en la respectiva Iglesia local y la cultura de esta[93]. En consonancia con todo ello, la Iglesia pasó ya pronto de la liturgia aramea original a la liturgia griega, y de esta a la celebrada en latín. Más tarde asimiló también elementos galos y germánicos. No deben repetirse errores como los que en la nefasta «polémica de los ritos» de finales del siglo XVII y principios del XVIII llevaron a la interrupción de los exitosos esfuerzos de inculturación de Matteo Ricci y Roberto de Nobili en China y en la India, respectivamente. Esto es tanto más importante en la medida en que hoy nos encontramos al final de un prolongado periodo de eurocentrismo.

La inculturación se funda en la esencia encarnatoria del cristianismo y de la liturgia. Ello afecta tanto al lenguaje como a los signos y gestos en los que se expresa la liturgia. Puesto que la encarnación culmina en el acontecimiento pascual de la cruz y resurrección, la inculturación incluye la transformación pascual, o sea, la purificación y santificación de las formas culturales de expresión pertinentes. Lo cual prohíbe la asimilación directa de ritos paganos, así como una mera acomodación a la cultura en cuestión. La inculturación acontece más bien en un proceso crítico y creativo que transforma el lenguaje y los símbolos de una cultura dada. Solamente así puede la liturgia irradiar su singularidad a la cultura correspondiente y transformarla desde dentro[94].

Por eso, en la concreta realización del carácter misionero de la liturgia es necesaria la capacidad de discernimiento. Esto vale también en otro sentido. El culto divino debe inspirar y motivar a la misión y al servicio en el mundo; en el culto divino hay que interceder también mediante las preces por las necesidades y los deseos del mundo, así como por quienes viven dedicados a la obra de la misión. Pero el culto divino mismo no debe convertirse en un acto de propaganda misionera ni tampoco en instrucción para el servicio al mundo. No debe hacerse mal uso del culto divino en beneficio de intereses mundanos, ya sean políticos o privados. En el culto divino tiene que regir el eslogan: «¡Lo santo para los santos!». Por eso, la Iglesia antigua diferenció siempre entre la liturgia para los catecúmenos y la liturgia para los creyentes. Entre una acción cargada de simbolismo y un espectáculo puede haber en ocasiones una distancia muy pequeña. Hace falta sensibilidad espiritual para discernir qué es posible y qué no y cuándo se desbordan los límites.

De ahí que la frase: «culto a Dios en la vida diaria del mundo», no deba convertirse en excusa para una instrumentalización o profanación de los oficios religiosos. La liturgia debe hacer de nosotros testigos del amor de Dios, transformar el mundo y convertirse en el alma de una renovada cultura mundana y de un nuevo humanismo de impronta cristiana en virtud de lo que ella misma es, no por lo que nosotros hagamos de ella.

5. La belleza de la liturgia

El «culto a Dios en la vida diaria del mundo» comporta la conformidad entre liturgia y vida, entre realización exterior y realización interior. Tal consonancia entre lo interior y lo exterior y tal transparencia de lo exterior para lo interior y del ámbito de lo corporal para el espíritu forma parte de la esencia de la belleza. La belleza no es un adorno forzado ni lo contrario de ciertas manifestaciones *kitsch*, que desafortunadamente también se dan en la esfera religiosa. La belleza es el resplandor de la verdad (*veritatis splendor*) y, por ende, la manifestación o epifanía de la oculta esencia íntima de las cosas. Es aquello que se presenta como agradable, atrayente y encantador. Por desgracia, en el arte se corre hoy el peligro de mostrar en nuestro mundo no reconciliado ante todo lo grotesco, raro, provocador y repugnante.

Frente a ello, la liturgia debe permitir que en medio de la realidad no reconciliada y deformada resplandezca la gloria (*dóxa*) de Dios. La Biblia –en especial los Salmos– habla en numerosos pasajes de la gloria de Dios que fulgura en la creación (cf. Nm 14,21; Sal 8,2; 19,2; 103s; Dn 3,51-90; y *passim*) y en la historia de la salvación (cf. Ex 16,10; y *passim*). Para nosotros ha brillado de una vez por todas en Jesucristo (cf. Jn 1,14; 17,4). La liturgia debe posibilitar, por medio de la palabra y los símbolos, que resplandezca de nuevo y sea manifestación anticipada de la transfiguración escatológica de la realidad entera. El pan transformado en la eucaristía es anticipación de la transformación y transfiguración escatológica de la realidad toda. Así, la liturgia debe reflejar ya ahora algo de la gloria celestial y permitir que sobre nuestra vida diaria, a menudo tan gris, caiga ya ahora algo del resplandor de la belleza de Dios.

Los símbolos litúrgicos, en especial el pan y el vino, pero también el agua y el aceite, son «fruto de la tierra y del trabajo de los hombres» (ofertorio). En ellos, la liturgia incorpora tanto símbolos primigenios de la creación como el trabajo humano que cultiva la realidad de la creación, otorgándoles un sentido nuevo y más profundo. En la liturgia se convierten en símbolos de la salvación escatológica. En ellos descubre la liturgia la belleza de la realidad y la colma con el resplandor de la belleza divina

De ahí que la liturgia deba celebrarse bellamente, a fin de que ella, a través de su belleza, nos eleve por encima del mundo cotidiano, nos fascine y entusiasme y, así, nos invite, inspire y motive a la doxología, a la glorificación de Dios. Tal *ars celebrandi* no tiene nada que ver con el esteticismo ni con el adorno meramente exterior; es un momento intrínseco y constitutivo de la celebración litúrgica misma. Pues la belleza es un atributo del propio Dios y su revelación.

Todas las formas de arte humano –la arquitectura, las artes plásticas, la pintura y sobre todo la música, pero también la luz, las flores, las vestimentas y los recipientes litúrgicos– deben configurar bellamente la liturgia y darle brillantez; han de contribuir a que en ella fulgure algo del resplandor luminoso de Dios y de la transfigurada nueva creación. En la Iglesia oriental, los iconos son, en su intemporal belleza, una suerte de presencia real de la eternidad; orientan la mirada interior de quien los contempla hacia la

realidad ultramundana y le abren la posibilidad de participar del mundo de lo divino. Como dice la teología de los iconos, permiten contemplar a Cristo a la luz del monte Tabor. No es casualidad que entretanto también en Occidente estén extendidos y gocen de popularidad.

La liturgia expresa de múltiples modos el hecho de –y el modo en– que ella misma arroja luz sobre nuestro mundo. No en vano, el primer día de la semana se llama «día del Señor», «domingo». La fiesta de la Navidad se estableció el día del pagano *Sol invictus* (dios solar invicto) para celebrar a Jesucristo como sol naciente y luz del mundo (cf. Jn 8,12). Las lecturas de la misa del gallo y de la Epifanía, que es la fiesta de la Navidad de la Iglesia oriental, dan la palabra al profeta Isaías: «El pueblo que caminaba a oscuras vio una luz intensa, los que habitaban un país de sombras se inundaron de luz» (Is 9,1). Y también: «¡Levántate, brilla, que llega tu luz; la gloria del Señor amanece sobre ti! Mira: las tinieblas cubren la tierra, la oscuridad los pueblos; pero sobre ti amanecerá el Señor, su gloria aparecerá sobre ti» (Is 60,1s).

Los himnos de laudes expresan poéticamente estas ideas. Así, en el himno de laudes del miércoles de la cuarta semana se dice: «La noche, el caos, el terror, cuanto a las sombras pertenece siente que el alba de oro crece y anda ya próximo el Señor. El Sol, con lanza luminosa, rompe la noche y abre el día; bajo su alegre travesía, vuelve el color a cada cosa».

En la actualidad corremos peligro de reducir la realidad a lo mensurable, factible y utilizable y de proceder con ella de forma irreflexiva e irrespetuosa, desfigurando y destruyendo la creación en vez de cultivarla. También la liturgia se celebra a menudo sin amor, sin cultura, sin brillo. En cambio, cuando se celebra y configura bellamente, abre nuestro cerrado y en sí mismo encerrado mundo. Puede ayudarnos a redescubrir las realidades de la naturaleza, el trabajo y la vida diaria en su significado simbólico más profundo y en su belleza. Puede contribuir a que nos encontremos con la realidad con un respeto nuevo y puede alentarnos a la conservación de la creación.

Así, la Iglesia no realiza su contribución a una cultura renovada primordialmente a través de lo que dice, sino a través de lo que es y de lo que celebra en la liturgia. En la celebración de la liturgia, la nueva creación penetra ya ahora en el mundo viejo. El Apocalipsis de Juan describe la abrumadora belleza de la Jerusalén celestial con grandiosas imágenes. En ella ya no se necesitan luminarias. «Pues la ilumina la gloria de Dios, y su lámpara es el Cordero» (Ap 21,23). La liturgia coloca ya ahora la realidad entera a la luz del resplandor de la transfiguración escatológica, momento en el que Dios será todo en todo (cf. 1 Cor 15,28).

Primera parte:

Signos de la fe

2.
Palabra y símbolo en la vida sacramental.
Una fundamentación antropológica

La historia de la Iglesia de nuestro siglo se caracteriza por una serie de movimientos de renovación que encontraron su confirmación y desarrollo en el concilio Vaticano II. Entre tales movimientos de renovación, el primer lugar corresponde a la renovación litúrgica y a la renovación bíblico-kerigmática. Ambas contribuyeron a una fundamental profundización y enriquecimiento de la vida eclesial. Pero pretender negar que este movimiento de renovación se encuentra ahora en crisis sería cerrar los ojos a la realidad. La reforma litúrgica y los métodos y resultados de la moderna exégesis bíblica no solo corren peligro de convertirse crecientemente en manzana de la discordia dentro de la Iglesia. La crisis es más honda. Tampoco se trata únicamente de un extendido malestar y de una verdadera decepción por el hecho de que la renovación no avance en la medida en que muchos desearían. La crisis afecta a la sustancia de la liturgia, no solo a sus formas externas. Afecta a la esencia de la palabra bíblica, no solo a su interpretación. Gira en torno a la pregunta fundamental de en qué medida el hombre actual es todavía capaz de celebrar y vivir la liturgia, de en qué medida el lenguaje simbólico de la liturgia le es todavía accesible. Ya no se trata de este o aquel dogma, sino de la fe en general. No solo vivimos en un siglo de renovación litúrgica, sino en un siglo marcado por la tecnología y la ciencia, a las que la realidad de lo sacramental les resulta sumamente extraña. Mientras que el hombre mítico veía la realidad «colmada de lo divino» (Tales de Mileto), percibiendo por doquier símbolos de lo divino grávidos de realidad, y el hombre de pensamiento metafísico descubría en todas las cosas sensibles huellas análogas de lo espiritual y trascendente, el hombre de la era tecnológica experimenta la realidad de forma considerablemente más racional y funcional. Le resulta difícil comprender por qué un par de gotas de agua derramadas sobre la frente de un recién nacido, incapaz de tomar sus propias decisiones, pueden ser decisivas para su salvación o perdición, por qué un par de palabras pronunciadas por una persona que no tiene nada que ver con lo sucedido pueden perdonar graves culpas humanas. Y enseguida formula el reproche de que aquí nos encontramos ante residuos de una imagen mágica del mundo.

Estas preguntas y otras muchas semejantes han llevado a que intraeclesialmente se cuestione cada vez más no solo la praxis litúrgico-sacramental existente hasta ahora, sino también la sacramentología que subyace a dicha praxis. De hecho, ambas cosas no pueden separarse adecuadamente. Esta problemática se hizo patente por primera vez en la polémica sobre cómo comprender la doctrina de la eucaristía, en las controversias sobre los términos «transubstanciación», «transignificación» y «transfinalización». Si se estudian estas disputas, que llevaron a la encíclica *Mysterium fidei*, en busca de su

verdadera intención, se constata que giraban alrededor de la pregunta por cómo puede posibilitarse al hombre actual un nuevo acceso al mundo de los sacramentos desde la base de la antropología moderna. Pues las disputas sobre la doctrina de la eucaristía solo pueden entenderse si se ven como un síntoma de una dificultad más abarcadora que afecta a todos los sacramentos. Los teólogos holandeses especialmente comprometidos en esta cuestión trataron de emprender en este punto un nuevo camino partiendo de la antropología, sobre todo de la de Maurice Merleau-Ponty.

En este capítulo no podemos presentar y evaluar en detalle tal intento. Tendremos que contentarnos con que nos sirva de advertencia de que las renovaciones litúrgicas se quedan a medio camino si no son preparadas y acompañadas por una nueva reflexión sobre la realidad de los sacramentos desde la óptica de la teología fundamental y la antropología. Vamos a llevar a cabo esta introducción en dos pasos. En la primera parte trataremos de ofrecer una fundamentación antropológica de los sacramentos. En la segunda parte se abordará la pregunta de cómo pueden asumirse y desarrollarse esas estructuras antropológicas fundamentales desde una perspectiva propiamente teológica y sacramental.

En la primera parte, centrada en la fundamentación antropológica, procederemos en tres pasos parciales.

Comenzamos por una afirmación muy sencilla y casi obvia: el ser humano vive en el mundo. Tal como al principio se autodescubre, está junto a otros hombres y junto a las cosas. Solo en un acto segundo y derivado, se encuentra consigo mismo. La reflexión sobre sí mismo únicamente la lleva a cabo cuando la relación más originaria –el ser cabe las cosas y las otras personas– deja de funcionar por una u otra razón, cuando esa relación se halla distorsionada psicológica o sociológicamente o de cualquier otra manera. Pero así como el ser humano se encuentra cabe las cosas y las otras personas, así también las personas y las cosas están ante el ser humano. No son solo exteriores a él; el ser humano las lleva en sí en la medida en que ve, oye, entiende. Significan algo para él. Son un trozo de su ser. Solo en el ser humano deviene clara y transparente la naturaleza, que en sí es oscura y opaca. Solo en el ser humano llega la naturaleza a sí misma, del mismo modo en que, al revés, el ser humano únicamente llega a sí mismo en referencia al mundo y en conflicto con él.

Esta reciprocidad entre el ser humano y el mundo se corresponde en lo esencial con la visión de la Biblia. También en la Escritura se considera el mundo, en el fondo, bajo un ángulo antropológico. Según el primer relato de la creación, el mundo tiene en el ser humano su cima y corona; y según el segundo relato de la creación, su centro. A la inversa, el ser humano (*’adam*) es entendido desde el mundo, desde la tierra (*’adamah*); formado del polvo de la tierra de cultivo, es «terrícola» y «agrícola». Así pues, el mundo se halla referido al hombre, y este se encuentra remitido al mundo. Uno y otro solo son determinables en reciprocidad. Pero, con ello, las cosas son más que cosas. Para conocerlas, no basta ni mucho menos estar al tanto de su composición química o física. Solo se las conoce cuando se conoce su importancia para el hombre. Las cosas y las

otras personas tienen, por consiguiente, una referencia y una capacidad de remisión que conduce más allá de ellas. Son imágenes y signos para el ser humano; imágenes y signos en los que el ser humano, por su parte, se reconoce y reflexiona sobre sí mismo. En este sentido, las cosas y las otras personas son símbolos.

Partiendo de unas observaciones básicas, muy sencillas, pero la mayoría de las veces olvidadas, hemos sido guiados al concepto de «símbolo». Hemos intentado no desarrollarlo de modo abstracto-deductivo, sino mostrarlo a partir de los fenómenos. Sin embargo, en ello se ha producido al mismo tiempo una corrección de dicho concepto, que se emplea en múltiples acepciones. Pues de este modo nos hemos liberado de una comprensión algo romántica y arcaizante de «símbolo», según la cual los símbolos son signos y ritos especialmente misteriosos, antiguos, casi enmohecidos, cubiertos de cardenillo y hoy apenas ya comprensibles. Nos hemos desprendido también del concepto vulgar de «símbolo», según el cual cosas específicas como el agua, el pan, el aceite y el vino son símbolos. Eso no sería sino una comprensión muy secundaria de símbolo. «Símbolo» es básicamente todo lo que existe y tal como existe en su referencia al ser humano. Así pues, solo hay símbolos desde el ser humano y con la vista puesta en él; solo hay símbolos en el trato del hombre con el mundo. En realidad, no son el pan y el vino «en sí» los que son símbolos, sino su determinación como alimento para la vida humana. Verdadero símbolo es, por consiguiente, el hecho de comer, que para el hombre siempre constituye algo más que mera ingesta de alimentos. Solo en relación con la comida devienen el pan y el vino símbolos, solo entonces adquieren un significado que remite más allá de su ser. Las consecuencias que esto tiene para la comprensión de la eucaristía saltan a la vista. Pero de ellas no nos vamos a ocupar todavía.

Hasta ahora solo hemos alcanzado un primer escalón de la comprensión del símbolo. Aún debemos dar un segundo paso en el marco de nuestras reflexiones antropológicas. En él intentamos descubrir detrás de los múltiples símbolos, de los variados modos de proceder el ser humano con el mundo y de relacionarse el mundo con el ser humano, el símbolo primigenio (*Ursymbol*). Este símbolo primigenio es el cuerpo humano. En efecto, el cuerpo humano no es más que un trozo de mundo que, de un modo especialmente profundo, es el mundo del hombre. Es hasta tal punto mundo del hombre que es el hombre mismo. El cuerpo no es sino aquella realidad intermedia en la que el ser humano es él mismo, en la que está en el mundo y en la que el mundo está total y radicalmente ante él, influye en él, lo determina, lo amenaza. En el cuerpo, el mundo y el hombre se remiten uno a otro de modo singular y supremo. El cuerpo es el símbolo primigenio del ser humano y del mundo.

Pero este símbolo primigenio no existe de modo sencillamente estático. Crece, madura, se despliega, alcanza su esplendor y entonces decrece de nuevo, para terminar extinguiéndose. De ahí que el símbolo esté marcado por un riguroso índice temporal. El símbolo es, por así decir, fruto del tiempo. En este proceso temporal de la vida, no todos los instantes son iguales. Hay instantes especiales, en los que la totalidad de la persona es, por así decir, cuestionada y puesta en juego. Hay situaciones humanas decisivas, puntos nodales de la existencia humana. Tales puntos nodales son, por ejemplo, la

elección de profesión, la elección de cónyuge y la vida erótico-sexual en general, la culpa grave, la enfermedad grave y, por último, en un grado especial, la muerte. Lo que está en juego en todas y cada una de estas situaciones es la condición humana en su totalidad. En ellas se trata del sentido y sinsentido de la vida, del origen y el destino, de la orientación fundamental de la existencia humana.

En estas situaciones, el hombre también experimenta, sin embargo, que puede preguntarse por el sentido del todo, es más, que en realidad no tiene más remedio que hacerlo si no quiere vegetar sin más. Pero él mismo no puede darse una respuesta convincente a ese interrogante. Aquí se experimenta a sí mismo en su existencia como una pregunta abierta, como un ser inacabado que no es capaz de darse alcance a sí mismo. De este modo, el hombre y, en él, el mundo en conjunto remiten de nuevo más allá de sí mismos. Devienen, como un todo, símbolo y signo de una trascendencia que, en la medida en que se deja vislumbrar y se revela, sin embargo enseguida vuelve a ocultarse, a resistirse, a sustraerse. El ser humano deviene símbolo de una trascendencia que al principio permanece abierta, oscura y anónima.

Esta apertura, que simultáneamente es ocultación, libera al hombre, le concede libertad, lo condena a la libertad de atreverse a dar sentido a su vida y al mundo, a decidir sobre sí mismo y sobre el mundo, a no poder limitarse a acoger receptivamente el sentido y a tener, pues, que instaurar sentido activamente. Quien no arriesga nada, quien no cree en modo alguno y no se vincula en absoluto, quien quiere permanecer siempre abierto, ese no logra realizar su condición humana. Semejante apertura irresuelta no es una forma especialmente elevada de lo humano, sino una degradada razón propia de solteros. En todos los casos, la realizada condición humana solamente es posible a través de una opción fundamental. No solo la fe lleva a cabo tal elección primigenia, sino también la incredulidad. Pero aquí debemos dejar de lado esta idea, que, sin embargo, no carece totalmente de importancia para una fundamentación de la fe. Tan solo queremos reiterar una vez más lo que en un segundo paso hemos obtenido como comprensión del símbolo: los símbolos en sentido originario son las situaciones importantes y primigenias de la condición humana, aquellas situaciones en las que la condición humana y, con ella, el mundo se tornan transparentes para una pregunta que remite al hombre más allá de sí mismo y le insta a tomar una decisión.

Ahora debemos dar aún un tercer paso, en el que se trata de la relación entre esta idea de «símbolo» que acabamos de desarrollar y la palabra. La concepción de símbolo que hemos expuesto hasta ahora sigue siendo muy abstracta y general. Sin embargo, las situaciones humanas primigenias nunca se dan abstractamente «en sí», sino solo de modo concreto en contextos históricos y sociológicos muy determinados. Ninguna persona empieza sin más de cero. Está insertada de las maneras más variadas en el todo de la familia, la tribu, el pueblo y la humanidad. Esta solidaridad no se basa solamente en la descendencia biológica, sino también en gran medida en la tradición, en especial en el lenguaje. A través del lenguaje, sobre todo a través de la lengua materna, nos vienen dados e interpretados ya siempre de un modo determinado el mundo y nuestra propia condición humana. En virtud del lenguaje tampoco nos encontramos «desnudos» sin más

las situaciones fundamentales de la condición humana. Mediante el lenguaje se nos abren o cierran ya siempre determinadas posibilidades interpretativas. Situación y lenguaje, símbolo y palabra forman, pues, una unidad indisoluble. Si aquí hablamos de la relevancia de la palabra para el ser humano y la adecuada comprensión de los símbolos, por «palabra» siempre entendemos, por supuesto, algo más que un neutro portador de significado y un medio para transmitir información. Eso sería una comprensión muy derivada y secundaria de la palabra. Precisamente la reciente filosofía analítica del lenguaje ha mostrado que la palabra es bastante más que un medio para informar con objetividad y que el lenguaje humano no puede reducirse a meros enunciados protocolarios verificables. La palabra, en un sentido originario, siempre es palabra temporal, anuncio temporal, determinación temporal. Invariablemente se halla referida a un contexto histórico y sociológico muy determinado. Ludwig Wittgenstein habla de juegos de lenguaje.

La palabra encuentra al principio la situación como algo dado. Mediante la situación, una determinada palabra, que por lo demás quizá resuena inadvertida, puede adquirir una inmensa riqueza, mientras que afirmaciones sagradas y magníficas, si son pronunciadas en la situación errónea, resultan banales y ridículas. La palabra recibe su fuerza de la situación. Pero también es cierto lo contrario: únicamente a través de la palabra se transforma un determinado presente histórico en situación. Solo en virtud de la palabra adecuada dicha en el momento preciso y de modo tal que da en el clavo, deviene quizá consciente una situación en cuanto tal; solo en ese momento surge la situación, se torna inaplazable y perentoria. Así pues, la palabra no solo encuentra la situación como algo dado; también la crea y la transforma. Una palabra buena o mala en una situación determinada puede hacer que todo cambie para bien o para mal.

La palabra, por consiguiente, no puede separarse de la situación. La palabra es determinación situacional. La palabra abstracta que, desprovista de toda referencia a la situación concreta, enseña las llamadas verdades eternas, siempre válidas, no es un caso supremo especial, ideal de la palabra, sino un derivado secundario. Esta comprensión de la palabra, redescubierta de forma bastante unánime por la moderna filosofía del lenguaje, está muy emparentada con la Escritura. También para la Escritura, en especial para el Antiguo Testamento, la palabra es siempre una realidad dinámica, una palabra eficaz, sobre todo una palabra concreta y referida a la realidad. Como es bien sabido, uno y el mismo vocablo hebreo, *dabar*, significa tanto palabra como cosa. Ambas acepciones forman aquí originariamente una unidad. Así como la palabra dice referencia a la situación y, por tanto, al símbolo, así también la situación y el símbolo se hallan referidos a la palabra interpretadora, dilucidadora, recapituladora, discernidora. El símbolo no suele darse al margen de la palabra. La situación y el símbolo tienden hacia el lenguaje y se muestran enfermizos y desfigurados allí donde no pueden o no se les permite llegar al lenguaje, donde son reprimidos. Por eso no es posible contraponer palabra y símbolo ni suscribir un anti-intelectualismo a resultas de un unilateral entusiasmo por los símbolos. La situación humana, o sea, el símbolo necesita la palabra discernidora, liberadora, clarificadora. Tiende a la claridad y la luminosidad y, por ende,

también a la reflexión. La palabra y el símbolo forman una unidad y ambos son constitutivos de la condición humana.

La unidad de palabra y símbolo comporta que con los símbolos solo nos encontramos a través de una mediación histórica y sociológica. Los símbolos primarios, las situaciones primigenias de la condición humana siempre están, sin embargo, envueltos, ilustrados, interpretados por otros símbolos secundarios, que pueden ser relativamente mudables en el curso de la historia. Por eso, quizá no deberíamos hablar tanto de pérdida del pensamiento simbólico en el presente, sino más bien de una reestructuración y transformación en el mundo de los símbolos secundarios, relacionada con los generales y muy profundos cambios sociológicos y psicológicos de nuestra época. Estos conllevan que los símbolos hasta ahora secundarios ya no sean capaces de alcanzar las situaciones humanas decisivas y llevarlas al lenguaje. De este modo surge una desproporción: los símbolos secundarios están hoy en gran medida arcaicamente anquilosados, estéticamente solemnizados, sacralmente entumecidos y piadosamente diluidos. Ya no son signos de la vida originaria. Los símbolos fundamentales, las situaciones humanas primigenias forman parte de la condición humana en cuanto tal. No pueden perderse. Pero en la actualidad han enmudecido en gran medida. Ya no son cultivados por la palabra y por la forma social y, por tanto, cobran psicológica y sociológicamente expresión en formas enfermizas y extravagantes.

Aquí debemos interrumpir estas consideraciones de crítica de nuestra época y de diagnóstico cultural. En el contexto del tema que nos ocupa tan solo tenían el sentido de llamarnos básicamente la atención sobre una variabilidad bastante grande en las configuraciones secundarias de los símbolos fundamentales. De ahí pueden resultar consecuencias de largo alcance para la forma de la liturgia sacramental. Sin embargo, la cuestión que en primer lugar nos interesa desde el punto de vista teológico es de qué modo pueden ser asumidos, concretados, modificados y matizados los símbolos humanos fundamentales que acabamos de mostrar, así como la unidad de palabra y símbolo en el mundo de lo sacramental. Eso nos lleva a la segunda parte de nuestras consideraciones. La sacramentología, al igual que el resto de la teología, no puede fundamentarse de manera puramente antropológica. Ya las estructuras antropológicas fundamentales solo nos salen al encuentro en concreciones históricamente mediadas, que, en cuanto tales, no son derivables de forma adecuada. En efecto, la historia nunca es sin más un «caso de», sino siempre algo rigurosamente singular e inderivable. Esto vale en especial de la historia de la salvación, tal como ha acontecido en Jesucristo. Es cierto que acontece en un ser humano, pero no en el ser humano en general, que no existe, sino en un ser humano concreto y singular, en el hombre Jesús de Nazaret. Así pues, solamente desde él puede decirse concreta e inequívocamente de qué modo la palabra y el símbolo forman una unidad en lo cristiano. Esto no lo podemos derivar en abstracto; solo nos resulta posible determinarlo de manera históricamente concreta.

En este punto radica probablemente el error fundamental de los ensayos holandeses de una sacramentología renovada que hemos mencionado al principio de este capítulo. Intentan determinar la presencia eucarística real de manera unilateral y con la exclusiva

ayuda de categorías antropológicas, sin preocuparse por la concreción específicamente cristológica y su interpretación en la Escritura y la tradición de la Iglesia. Eso les llevó a hablar unilateralmente de la instauración de sentido por parte del hombre y a olvidar que en la historia el hombre se encuentra siempre con sentido establecido de antemano. En otras palabras, la objetividad y el carácter previamente dado de la salvación y, más en concreto, de la presencia de Dios no se salvaguardaban con suficiente claridad. Nuestra pregunta debe ser, por eso, de qué modo se concretó y matizó por medio de Jesucristo la relación general de palabra y sacramento que hemos fundamentado antropológicamente. En ello procederemos de nuevo en tres pasos.

En primer lugar, hay que partir de la verdad fundamental de que en Jesucristo Dios se hizo hombre y, como confiesa el dogma eclesial, asumió la naturaleza humana «sin mezcla ni separación». Con ello, Jesucristo devino igual a nosotros en todo, salvo en el pecado (cf. Heb 4,15). Hizo suyo todo lo humano, y la condición humana en cuanto tal la convirtió en signo de la presencia de Dios en el mundo. De ahí que Jesucristo, según el testimonio de la Escritura, sea en persona el signo salvífico definitivo y ya no sobrepujable de Dios en el mundo. Él es el Logos, la palabra primigenia (*Urwort*) y el sacramento primigenio (*Ursakrament*) de Dios. Toda su vida humana, en especial su muerte obediente en la cruz, es ahora el signo definitivo de la salvación. Solo en segundo lugar son su palabra y sus acciones sígnicas (milagros) revelación. En realidad, se limitan a traer al lenguaje y presentar lo que en él, en su persona humana, se hace presente en el espacio de la historia. Sus palabras y hechos solo tienen sentido y resultan comprensibles si se entienden desde él y hacia él. Con ello, en primer lugar, se confirma cristológicamente todo lo que hemos presentado desde una perspectiva antropológica. El ser humano mismo es símbolo. La persona Jesús de Nazaret es el símbolo primigenio (*Ursymbol*) de la fe cristiana. A través de él se retoman todos los símbolos mundano-humanos. Cristianamente, el símbolo cristiano nunca se realiza, pues, en un mundo sacral aparte, sino justamente en las situaciones humanas decisivas. Esta es una idea cuya relevancia desde la óptica de la historia de las religiones difícilmente puede exagerarse. Pues implica que en lo cristiano no se da ya la división que determina el resto de la historia de las religiones: el dualismo de sagrado y profano. Ya no existe un santuario (*fanum*) que sea una especie de ámbito separado (*témenos*), con autonomía y existencia propia respecto del resto del mundo (*profanum*). Lo sagrado se realiza ahora en lo profano, en medio del mundo, dondequiera que se dé la situación humana. Por eso, Jesús transgredió los límites de lo sacral-cúltico y llamó a pecadores, personas cultualmente impuras y gente socialmente desclasada a seguirle, compartiendo con ellos la mesa. Así y todo, debemos desarrollar esta primera afirmación mediante una segunda. En la encarnación, la situación humana no solo es asumida, sino también redefinida a fondo. Mientras que por sí mismas las situaciones humanas primigenias apuntan solo de un modo muy ambivalente y equívoco a una trascendencia inicialmente abierta y anónima, la condición humana adquiere ahora en Jesús de Nazaret una univocidad y concreción definitivas. No solo remite de manera general a una trascendencia anónima, sino que también lo hace de modo personal y concreto al Dios personal, al Dios que es

amor. Aquí, el ser humano se sabe envuelto y colmado en todas sus situaciones y dimensiones por la fidelidad y el amor creador de Dios. Ahora ya no pueden existir situaciones en las que Dios esté por principio ausente, situaciones por principio ajenas a Dios. La apertura y el vacío del ser humano se llenan ahora de la presencia de Dios. La fugacidad y transitoriedad de las situaciones humanas es contenida en adelante por el «ahora» permanente de la eternidad divina. Esto libera al ser humano de la necesidad de buscar una falsa y egoísta seguridad en sí mismo, del miedo y de la falta de valentía, y lo hace libre para el amor, la esperanza y el servicio.

Pero la situación del hombre ante Cristo se convierte en signo del amor liberador y la fidelidad de Dios no en virtud de afirmaciones adicionales cualesquiera, sino justo en virtud de que soporta en obediencia y amor lo abierto, inconcluso y oscuro de la condición humana. Mediante esta autoenajenación de la obediencia crea espacio para que Dios se haga presente. La obediencia y la entrega humanas son, por así decir, la otra cara de la venida del reinado de Dios. El señorío divino se crea espacio en la obediencia humana, en esta irrumpe el reinado de Dios. Dado que ello ha acaecido definitivamente con la muerte y resurrección de Jesús, en adelante toda situación humana, si es acogida en la obediencia de la fe y en el servicio del amor, puede convertirse en signo colmado de realidad del reinado de Dios. Y a eso es a lo que llamamos sacramento. En el sacramento, una situación humana fundamental es presentada mediante un signo y sobre ella se pronuncia la palabra del Evangelio; así pues, en el sacramento una situación humana decisiva se convierte, en virtud de la obediencia de la fe, en un momento de gracia para el hombre. Ello nos conduce a una tercera afirmación, que ahora concierne en especial al sacramento.

La comprensión del símbolo presentada hasta ahora, según la cual el símbolo no consiste en cosas externas, sino en situaciones humanas fundamentales cualificadas por la palabra, no es tan extraña a la concepción tradicional de sacramento como podría parecer a primera vista. Tampoco la teología de escuela considera que el símbolo sacramental consista sin más en agua, pan, vino o aceite. Según la sacramentología tradicional, todo esto tan solo es *materia remota*, signo lejano. La *materia proxima*, el signo genuino e inmediato, consiste en el *usus* de estas cosas, o sea, en la acción sígnica que acontece entre los seres humanos. Pero estas acciones sígnico-sacramentales asumen concretas situaciones sociales básicas del ser humano: nacimiento e iniciación, imposición de manos, promesa matrimonial de fidelidad, comensalía, exclusión de la comunidad y reincorporación a ella. El concepto de símbolo que hemos desarrollado antropológicamente no se opone, pues, en modo alguno a la tradicional doctrina sacramental. Al contrario, puede volver a hacer comprensibles sus verdaderas y más profundas intenciones, facilitándonos de nuevo el acceso a la realización sacramental. No solo el concepto de símbolo en cuanto tal, sino también la relación intrínseca y esencial de palabra y símbolo figuran en la sacramentología tradicional. En esta, según Agustín, palabra y sacramento forman una unidad esencial: *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*, «se añade la palabra al elemento [del rito] y resulta el sacramento». El sacramento es un *verbum visibile*, una palabra corporeizada, condensada en un signo.

De ahí que la escolástica denomine a la palabra sacramental *forma sacramenti*, alma del sacramento. En consecuencia, únicamente la palabra confiere al signo la vida, su fuerza interior, su sentido salvífico. Eso diferencia a los sacramentos cristianos esencialmente de los secretos cultos mistéricos y la mistagogía de susurros incomprensibles. El sacramento se realiza en el medio de una palabra clara, inequívoca, responsablemente pronunciada, que, lejos de encandilar de forma mágica al ser humano, lo insta a tomar una opción personal. En consonancia con ello, la principal celebración litúrgica, la eucaristía, consta esencialmente de dos partes correlacionadas: la liturgia de la palabra y la liturgia sacramental propiamente dicha. En el centro de la celebración sacramental se encuentra de nuevo la oración eucarística, o sea, una estructura verbal al impulso de la cual la presencia de Cristo se realiza en la comensalía fraterna. Mediante las palabras de la institución se determina de modo concreto una comensalía que en sí puede tener diversos significados. Ellas especifican qué es lo que aquí acontece: «Tomad y comed, esto es mi cuerpo», «Haced esto en memoria mía». Y en la medida en que se pronuncian, estas palabras acontecen también. Por medio de la palabra, la situación es redefinida.

Pero sería un error pensar que las consideraciones antropológicas que hemos desarrollado no tenían sino la finalidad de cimentar la sacramentología vigente hasta ahora o incluso la praxis sacramental. No perseguíamos llevar a cabo una apologética semejante. De la comprensión ahondada del símbolo y de la relación intrínseca entre palabra y sacramento resultan antes bien, para terminar, algunas conclusiones esenciales de cara a las renovaciones y reformas de la praxis litúrgica y la sacramentología. Mencionemos brevemente tres de ellas:

1. La realización sacramental debe devenir más humana. Si el sacramento es una situación humana fundamental redefinida mediante la palabra y colmada de Dios, entonces en la realización sacramental lo humano debe desempeñar un papel mucho mayor que el que tiene actualmente. La realización litúrgico-sacramental debería liberarse en mucha mayor medida de los anquilosamientos y solemnidades en los que se construye un mundo especial litúrgico-esotérico y la Iglesia corre peligro de convertirse en una asociación mistérica. La renovación litúrgica de la celebración eucarística, por ejemplo, puede llevarse a cabo no solo mirando retrospectivamente a los primeros siglos del cristianismo, sino lanzando una mirada prospectiva para descubrir dónde y cómo se realizan en la actualidad la comunión y la colaboración humanas. Pero justo ahí se encuadra la comensalía eucarística. Por eso habría que tomarse mucho más en serio, por ejemplo, la exigencia de eucaristías domésticas. Y lo mismo podría valer para el resto de los sacramentos.

2. La realización sacramental debe devenir más cristiana. En los sacramentos se trata en último término de que en el seguimiento de Cristo la condición humana sea aceptada en la fe y entendida como servicio a los demás. La verdadera meta de los sacramentos es, por tanto, la fe, la esperanza y la caridad. O formulado de otra forma, la participación en el acontecimiento pascual, en la entrega obediente y amorosa de Jesús al Padre y a los seres humanos. La renovación litúrgica solo tiene sentido en la medida en que ayuda mejor a ello. En cualquier otro caso, es bien idolatría, bien juego de niños.

Los sacramentos solo tienen sentido por principio allí donde provienen de la fe y conducen a la fe. Puesto que en la actualidad no es posible dar por supuesta sin más esta fe y nos hallamos, por tanto, en una permanente situación de catecumenado, ello significa que no puede existir celebración sacramental (no solo celebración eucarística) alguna sin proclamación de la palabra, a través de la cual se suscita y provoca sin cesar la fe.

3. La palabra y los sacramentos constituyen un todo abarcador. Representan dos fases de una unidad, dos elementos de una totalidad. Esto significa: la palabra debe ser anunciada desde la cercanía a los sacramentos, es decir, también en referencia a la situación, con cercanía a la realidad, de modo concreto. A su vez, los sacramentos deben celebrarse desde la cercanía a la palabra, o sea, también de modo personal e iluminado por una fe responsable. En la actual transformación radical de todas las formas tradicionales y símbolos secundarios, por regla general no puede darse ya una ingenua relación inmediata con la realidad, sino solo una inmediatez mediada por la reflexión. Esto comporta una cierta prevalencia pastoral de la palabra, a través de la cual deben volver a hacérsenos comprensibles poco a poco las situaciones humanas y cristianas primigenias. En virtud de ello hoy le corresponde a la predicación cristiana también una relevancia eminentemente antropológica. De este modo deviene servicio al ser humano. No obstante, tal servicio tan solo podrá prestarlo si a través de la palabra lleva al sacramento y si ayuda a afrontar cristianamente las situaciones decisivas de la condición humana, o sea, a aceptarlas en la fe, la esperanza y la caridad. Con todo, ello solamente será posible si logramos renovar tanto la predicación como la praxis sacramental y si esa renovación, en lugar de quedarse en la superficie, afecta a las raíces mismas y afronta la esencia del asunto. Dicho llanamente, lo que debe procurar es llevar a la persona a su condición humana, para desde ahí conducirla a Dios. Las consideraciones aquí desarrolladas han pretendido contribuir un poco a semejante renovación esencial, que es algo más que una mera renovación de las formas.

3.
Palabra y sacramentos

I. Planteamiento del problema

La historia de la Iglesia de nuestro siglo se caracteriza por una serie de movimientos de renovación que fueron confirmados y desarrollados por el concilio Vaticano II. Entre tales movimientos de renovación, el lugar más importante corresponde a la renovación litúrgica y la nueva reflexión bíblico-kerigmática. Ambas fueron la fuente de la que se alimentaron la renovación de la conciencia eclesial, el movimiento ecuménico, la nueva reflexión pastoral, el movimiento de laicos y otros resurgimientos. Eso no fue ninguna casualidad: la Iglesia vive, en efecto, de la palabra y de los sacramentos. Por eso resultó del todo apropiado que la renovación eclesial empezara por aquí, e igual de justificado está que la reflexión sobre el camino subsiguiente de la Iglesia tras el concilio comience con una renovada reflexión sobre la palabra y los sacramentos.

Es posible que la idea de que la Iglesia siempre debe ser Iglesia de la palabra y de los sacramentos represente hoy una tesis indiscutida en la teología católica. Los tiempos en que se creía posible presentar la diferencia entre las confesiones con las expresiones clave «Iglesia de la palabra» e «Iglesia de los sacramentos» pertenecen sin duda definitivamente al pasado. Asimismo, los programas pastorales que proclaman unilateralmente una «pastoral desde el altar» deben considerarse superados. El concilio Vaticano II ha puesto de relieve en diversos pasajes la función salvífico-mediadora de la palabra y su relevancia fundamental y normativa para el conjunto de la praxis de la Iglesia, así como la obligación del ministerio pastoral de la Iglesia de estar al servicio tanto de la palabra como de los sacramentos[95], con tanto énfasis que la tesis de que la Iglesia vive de la palabra y los sacramentos puede considerarse hoy una posición católica obvia, que no precisa ya prueba adicional alguna[96].

No solo en aras de la exhaustividad, sino debido también a su actualidad, aún debería mencionarse, sin embargo, un tercer elemento: la diaconía. En el presente contexto, esta no debe entenderse solo como servicio caritativo; antes bien, tiene que ser concebida en igual medida como compromiso sociopolítico de la Iglesia, como servicio a la paz y como ayuda a los pueblos pobres. Pero de ello no podemos ni debemos hablar ahora.

Debemos especialmente a Hermann Volk, a quien están dedicadas estas líneas, que hoy podamos plantear y tratar el tema «palabra y sacramentos» de un modo nuevo. Él fue uno de los primeros en esforzarse por elaborar una teología de la palabra y uno de los que más a fondo lo hizo. A este respecto hay que mencionar ante todo la impresionante lección de despedida que pronunció en Münster antes de su ordenación episcopal[97]. A partir de ese momento se manifestó por escrito una y otra vez, en diversas publicaciones, sobre la teología de los sacramentos[98]; todos esos textos se afanan por dar a la renovación litúrgica, que a él, en cuanto obispo, le había sido encargada de un modo especial, la necesaria hondura espiritual y teológica. Pero eso no significa sino que los sacramentos deben entenderse desde la realización personal de la fe y con la vista puesta en ella, concibiéndolos, por tanto, en su ordenación a la palabra.

A pesar de todo lo alcanzado, sería un error creer que es posible reposar sin más en lo dicho por el concilio: ya no sería necesario sino desarrollarlo mejor y protegerlo contra falsas interpretaciones. Nadie que perciba la situación de la Iglesia tal cual en realidad es puede cerrar los ojos al hecho de que el movimiento intraeclesial de renovación atraviesa en la actualidad una crisis. Esta crisis no afecta solo a problemas relativamente extrínsecos (pero no por ello carentes de importancia) de la reforma de la Iglesia, la liturgia, el Código de Derecho Canónico y la Curia, sino justamente a los elementos esenciales que hacen a la Iglesia ser Iglesia: la palabra y los sacramentos. No solo vivimos en un siglo de renovación litúrgica, sino también en un siglo marcado por la tecnología y la ciencia, para las cuales la realidad de lo sacramental resulta profundamente extraña. Esta extrañeza respecto a lo sacramental ha llevado dentro de la propia Iglesia a un cuestionamiento crítico de la praxis sacramental vigente hasta ahora, pero también de la sacramentología heredada. La crisis se hizo palmaria en las disputas sobre la correcta comprensión de la doctrina eucarística, sobre los términos «transustanciación», «transignificación» y «transfinalización»[99]. Así y todo, a este debate solo se le hace justicia si se entiende como síntoma de un atolladero más abarcador. Ya se vislumbra una controversia análoga sobre la sacramentalidad de la penitencia[100]. Hace tiempo que se precisa un debate sobre el bautismo de infantes y la confirmación. A mi modo de ver, las inseguridades sobre la esencia del *ordo* sacramental son, en cuanto trasfondo de las actuales dificultades en la formación de los candidatos al sacerdocio, al menos tan importantes como el problema del celibato. De las dificultades en la recta comprensión del sacramento del matrimonio[101] seguramente no es necesario hablar de forma expresa. Pero las más bellas renovaciones litúrgicas llegan demasiado tarde o no sirven de nada si la liturgia y los sacramentos son cuestionados por principio.

Todavía más profunda es la crisis en la comprensión de la palabra o, lo que viene a ser equivalente, de la fe. En el documento doctrinal de los obispos alemanes se dice al respecto: «La antigua seguridad sobre el contenido y el alcance de la doctrina de fe parece no existir ya en algunos ámbitos… En los intentos de repensar y reformular la antigua verdad, sobre el contenido mismo se cierne a veces la amenaza de ser modificado o abandonado… Aquí acechan peligros que resultan más alarmantes que las preguntas que se formulan desde fuera, por incisivas que estas sean»[102]. Problemas análogos plantean los métodos y resultados de la exégesis moderna. El fundamento histórico de la fe corre a menudo peligro de desaparecer. No hay lugar para la pregunta de si estos resultados deben comunicarse a los fieles en la predicación o si hay que ocultárselos. Esa pregunta ya está decidida. A través de los medios de comunicación, los creyentes están informados, al menos a grandes rasgos, sobre tales cuestiones; y consideran insincero que los predicadores actúen como si no existieran esos problemas. Pero ello amenaza con dejar sin efecto el redescubrimiento de la palabra, en especial la palabra de la Escritura, o de volverla del revés convirtiéndola en un serio lastre para la fe.

A continuación vamos a intentar precisar algo más este nuevo planteamiento de la problemática «palabra y sacramentos». Cabe destacar tres conjuntos de problemas

diferentes, si bien relacionados entre sí: uno de teología fundamental, otro de historia de los dogmas y un tercero dogmático.

1. El problema teológico-fundamental

La renovación bíblica, kerigmática y litúrgica trajo sin duda un considerable –y es de esperar que permanente– enriquecimiento y profundización de la comprensión eclesial de la fe, pero también de la praxis sacramental. Se abandonó la comprensión puramente doctrinal y moralista-edificante de la predicación; se rompió el concepto de sacramento dogmáticamente angosto, abstracto, formal y en gran medida jurídico. En su lugar se descubrió el carácter dinámico y personal del kerigma, su función mediadora de la salvación y su lugar en la historia salvífica. Se reconoció en los sacramentos su carácter de *actio* litúrgica de toda la comunidad reunida, su contexto histórico-salvífico y su relación con el misterio de la Iglesia, así como la unidad y reciprocidad de palabra y sacramentos o, si se quiere, de fe y sacramentos. La comprensión más personal de los sacramentos posibilitó una mejor integración de un concepto de sacramento unilateralmente orientado al *opus operatum*.

De estos resultados dogmáticos hoy universalmente recibidos en gran medida, y que aquí nos limitamos a apuntar, no se va a cuestionar nada en lo que sigue. Muy al contrario, ¡sería deseable que se tradujeran a la praxis de la Iglesia en un grado mucho mayor aún! Pero sí que se sostendrá la opinión de que en la actualidad tales profundizaciones intradogmáticas no resultan ya suficientes y de que, dada la situación actual, más bien es necesario pasar a una reflexión sobre la palabra y los sacramentos desde la óptica de la teología fundamental. Ya Romano Guardini, sin duda uno de los más importantes inspiradores y portavoces de la renovación litúrgica en el mundo de lengua alemana, planteó la pregunta por la capacidad del hombre actual para apreciar y vivir la liturgia[103]. Y en las ya mencionadas controversias sobre la doctrina eucarística no se trata, en el fondo, sino del esfuerzo por lograr un nuevo acceso antropológico a la realidad de los sacramentos, una comprensión del símbolo adecuada a la antropología contemporánea, ya que semejante comprensión representa el presupuesto de toda realización sacramental. A la teología de la palabra se le plantea un problema análogo casi con mayor perentoriedad. Hoy ese problema se debate la mayoría de las veces bajo el marbete, no del todo afortunado, de «desmitologización». Formulándolo de manera algo más adecuada, se trata de la cuestión de cómo puede lograrse que la proclamación de la Escritura y la tradición interpele y reclame al hombre actual, que piensa racional y técnicamente, de cómo puede el hombre actual apropiarse tal mensaje. En ello, Rudolf Bultmann deja deliberadamente de lado la realidad de la palabra de Dios, la realidad que Dios pronuncia y opera en el kerigma[104]. Pero también en esta reducción al *punctum mathematicum* de que en el kerigma Dios habla y actúa aquí y ahora ven hoy numerosos teólogos de muy diferentes orientaciones un resto de pensamiento mitológico o autoritario, que están decididos a desmitologizar también[105]. De hecho, tal teología de

una palabra de Dios aislada que una y otra vez «cae perpendicularmente desde el cielo» no puede sino antojarse ahora, con más razón aún, milagrosa. Una vez que todo había sido reducido a este punto, necesariamente tenía que plantearse la pregunta de qué se quiere decir cuándo se afirma que «Dios habla» o que «Dios actúa», y en qué medida puede, pues, la Iglesia reclamar para sí la predicación de la palabra de Dios. Así, la teología de la palabra nos conduce al mismo problema de teología fundamental que la sacramentología.

Estos interrogantes conocen hoy una nueva agudización en el debate, actualmente muy vivo, sobre el problema de Dios, esto es, sobre la pregunta de en qué medida puede el ser humano hablar hoy con sentido y responsabilidad de Dios, de sus palabras y acciones[106]. Así pues, hoy se trata del fundamento, el centro y el conjunto de la fe. Tanto en la teología como en la praxis somos remitidos a los comienzos y confrontados con la tarea de una nueva fundamentación de la fe. Esta situación no tiene por qué ser valorada solo negativamente. También contiene en sí, si se comprende de manera adecuada, oportunidades y posibilidades únicas. Para poder percibirla, es necesario, sin embargo, interrogar críticamente una vez más a la tradición teológica existente hasta ahora y preguntarle cuáles son sus verdaderas intenciones enunciativas.

2. El problema histórico-dogmático

La historia de los dogmas y de la teología nos sitúa ante un hecho muy paradójico en lo relativo a nuestro tema. La Escritura conoce sin duda una teología de la palabra muy desarrollada. No así, sin embargo, una teología general de los sacramentos; solamente conoce sacramentos concretos[107]. A la inversa, la doctrina eclesiástica conoce una sacramentología general muy elaborada, mientras que la teología de la palabra solo está presente en ella en enfoques muy rudimentarios. El concepto general de sacramento hoy habitual no fue formulado hasta el siglo XII. Este concepto general de «sacramento» fue el que posibilitó reunir los distintos sacramentos bajo el marbete genérico de «sacramento» y enumerarlos como siete sacramentos[108]. Esto ha devenido hoy hasta tal punto evidente que no reconocemos ya la problemática que se esconde detrás de ello. Desde el punto de vista de la mera historia de los dogmas, el número siete es aleatorio; en sí se podría hacer una cuenta del todo distinta[109]. Pero lo problemático no es solo el número siete, sino el hecho mismo de contar, de hablar de «sacramentos». La eucaristía y el matrimonio únicamente pueden reunirse bajo un concepto genérico en virtud de una analogía muy débil.

Estas afirmaciones no significan que hoy pueda renunciarse sin más, por lo que atañe al contenido objetivo, a lo clarificado desde el siglo XII en adelante y entretanto magisterialmente fijado. Eso sería un arqueologismo teológico derivado de una forma de pensar del todo ahistórica[110]. Pero igual de ahistórico sería presuponer simplemente las mencionadas estipulaciones magisteriales, sin criticarlas ni discutirlas, y hacer de ellas el

non plus ultra[111]. Es cierto que contienen elementos esenciales e imprescindibles de la teología de los sacramentos, pero todavía no esa teología en cuanto tal.

Este error se comete a menudo, sin embargo, cuando se trata de establecer una relación adecuada entre la palabra y los sacramentos. Pues los múltiples intentos de solución existentes al respecto[112] parten sin excepción de un concepto de sacramento que se presupone como dado y de una teología de la palabra que no existe pero se considera deseable. Bajo tales supuestos, la teología de la palabra que se desea solo puede alcanzarse recurriendo a las categorías de la sacramentología. Se habla entonces del carácter sacramental de la palabra, hasta el punto de plantear la pregunta de si la palabra surte efecto *ex opere operato* o *ex opere operantis*. Esta clase de planteamiento siempre termina conduciendo a la misma aporía fundamental: en consonancia con la doctrina de la Escritura, se quiere dar a la palabra la mayor altura teológica posible y aproximarla a los sacramentos; sin embargo, por fidelidad a la doctrina de la Iglesia, los siete sacramentos no deben convertirse en ocho. De ahí que entonces no quede más remedio que o bien degradar la palabra, de forma totalmente antibíblica, a un modo deficiente de sacramento[113]; o bien hacer de los sacramentos, contrariando por completo la enseñanza de la Iglesia, un mero apéndice del acontecimiento verbal[114]. Esta aporía resulta ineludible mientras se suponga como obvio el concepto de sacramento y se construya la teología de la palabra por analogía con esta comprensión de los sacramentos. Por eso, las a menudo autocomplacientes referencias al católico «y», que supuestamente afirma con «católica amplitud» tanto la palabra como los sacramentos, no son en el fondo más que una manera de encubrir el problema. La pregunta es cabalmente cómo efectuar tal conjunción.

Esta pregunta deviene especialmente acuciante cuando se recuerda el origen histórico de la fórmula «palabra y sacramentos». Como es sabido, su origen no es católico, sino luterano; además, no tiene sentido católico-abarcador, sino exclusivo, y se entiende como concreción de la *sola fide* y el *solus Christus*[115]. En este sentido, en el artículo séptimo de la *Confessio Augustana* se afirma que la verdadera Iglesia es *in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta*, «aquella en la que se predica auténticamente el Evangelio y se administran correctamente los sacramentos». De ahí se sigue la importante afirmación de que ambos criterios son suficientes para garantizar la unidad de la Iglesia[116]. Con ello se excluye deliberadamente el tercer criterio de la verdadera Iglesia: la comunión con el ministerio apostólico. El hecho de que hoy reclamemos como católica la fórmula «palabra y sacramentos» no quiere decir ni mucho menos que con ello se haya alcanzado ya un consenso ecuménico. También podría ocurrir que las auténticas cuestiones de controversia teológica se planteen en adelante de forma tanto más aguda una vez que se han purificado las contraposiciones superficiales y falsas. Al menos, la fórmula «palabra y sacramentos» es susceptible de interpretaciones muy diversas.

Estas pocas indicaciones de historia de los dogmas llevan al mismo resultado que las cuestiones de teología fundamental. Hoy debemos replantearnos de raíz la pregunta por

la palabra y los sacramentos. A tal fin, la tradición nos ofrece importantes e irrenunciables datos concretos, pero no podemos dar sencillamente por supuesto un acabado concepto de sacramento ni, menos aún, una acabada teología de la palabra. Además, la reflexión histórico-dogmática nos ha llevado a un tercer conjunto importante de problemas que tienen como objeto la relación de palabra, sacramentos e Iglesia.

3. El problema dogmático

Los problemas mencionados hasta ahora han conducido en la teología católica de las tres últimas décadas a un intento de solución que parte de la realidad de la Iglesia como sacramento primigenio (*Ursakrament*) y entiende los distintos sacramentos y la palabra como concretas formas de vida de esta Iglesia[117]. Palabra y sacramentos se convierten entonces en autorrealizaciones de la Iglesia, que constituye el signo único, abarcador y fundamental de la salvación en medio de las naciones. Con ello, la pregunta por el número siete y por la relación entre palabra y sacramentos es acaparada por la realidad de la Iglesia, que se actualiza y concreta en aquella y en estos, si bien de modo distinto en cada caso. El *Handbuch der Pastoraltheologie* está totalmente determinado por esta concepción[118].

Esta visión de las cosas puede remitirse a textos del Vaticano I y, en especial, del Vaticano II[119]. Tampoco tiene por qué ser cuestionada en cuanto tal. Pero sí que tendrá que permitírsenos que planteemos la pregunta de si cabe hacer de esta teoría punto de partida o eje de toda la discusión o si no es necesario más bien, en el sentido asimismo del Vaticano II, limitarla y asegurarla críticamente mediante una teoría más abarcadora. Descendiendo a los detalles, apuntemos una doble objeción a esta concepción (en la medida en que se entiende del modo abarcador en que acaba de exponerse):

a) La Iglesia no se funda en sí misma. Solo puede ser entendida en una doble autotrascendencia: hacia Cristo, a quien está subordinada y debe servir como Cabeza y Señor suyo, y hacia los hombres y el mundo, a los que está ordenada para servirlos[120]. Por eso, palabra y sacramentos no solo son –ni siquiera son en primer lugar– las formas en que la Iglesia se autorrealiza, sino modos en los que ella surge y deviene lo que es desde Dios y hacia los hombres[121]. De ahí que la Iglesia esté sujeta a la palabra, que le es dada y encargada como palabra del Señor. Asimismo, en lo que atañe a los sacramentos, no es señora sino servidora de los misterios salvíficos de Dios (cf. 1 Cor 4,1). La Iglesia no establece los sacramentos desde ella misma. Antes bien, debe realizarlos en consonancia con el Evangelio y con la misión que le ha sido encomendada. Tiene una norma que le viene dada y a la que ha de subordinarse. En este punto, la protesta reformada debe ser escuchada a conciencia.

b) Una acentuación unilateral de la Iglesia como sacramento primigenio lleva a una imagen de la Iglesia como una hipóstasis casi mitológica que permanece totalmente inconcreta e incomprensible, aunque también deviene por entero inatacable. Esta visión de la Iglesia lleva a fantasear e idealizar la realidad cuando se habla de la Iglesia en vez de

ver las cosas con sobriedad y sinceridad, tal como son, no como nos gustaría que fueran, para luego argumentar de forma objetiva y responsable y llevar valientemente a cabo, allí donde sean necesarias, reformas. En vez de cultivar la sobriedad que exige el Evangelio se incurre en un esoterismo teológico y un entusiasmo eclesiológico, en el que ya la forma de hablar resulta significativa: la Iglesia dice, la Iglesia hace, la Iglesia se alegra, se entristece, se regocija, sufre, teme.

En ningún caso debe reducirse la concepción de Iglesia del concilio Vaticano II a semejante concepto hipostasiado de Iglesia. Lo nuevo y decisivo de la doctrina conciliar de la Iglesia radica justamente en que el concilio vuelve a poner el énfasis en la comprensión concreta de la Iglesia como pueblo peregrino de Dios, que se halla en camino y que, cual Iglesia de pecadores, precisa a diario de renovación midiéndose con la palabra del Evangelio y recobrando vigor merced a la fuerza de los sacramentos. Precisamente en la medida en que hace eso, la Iglesia puede ser signo para el mundo. En consecuencia, no es signo celebrándose a sí misma, sino en virtud de su doble kénosis, en virtud tanto de su obediencia creyente como de su servicio por amor. Así pues, en el marco de una eclesiología algo más concreta y realista, la doctrina de la Iglesia como sacramento primigenio en modo alguno tiene por qué ser rechazada, pero sí que debe ser reconducida a su justa medida.

Este resultado nos sitúa ante la tarea de fundar de modo nuevo la doctrina de la palabra y los sacramentos. Una vez que en la primera parte hemos apuntado en cierta manera el planteamiento del problema, ahora debemos ocuparnos en una segunda parte del intento de una nueva fundamentación.

II. Fundamentación

En lo que sigue vamos a tratar de llevar a cabo una nueva fundamentación de la doctrina de la palabra y los sacramentos en dos pasos. Tomamos primero un punto de partida cristológico y luego intentamos ampliarlo y desarrollarlo antropológicamente.

1. Fundamentación cristológica

Toda nueva reflexión sobre la palabra y los sacramentos debe comenzar por Jesucristo. Únicamente desde él tienen autoridad y fuerza aquella y estos. La palabra y los sacramentos son solo medios salvíficos, no la salvación misma. Por eso no se les debe separar ya nada más comenzar del único mediador entre Dios y los seres humanos (cf. 1 Tim 2,5). El Espíritu, que opera en la Iglesia especialmente mediante la palabra y los sacramentos, debe legitimarse, según la Escritura, confesando a Jesús como Señor (cf. 1 Cor 12,3) y dando testimonio de Jesucristo, venido en la carne (cf. 1 Jn 4,2s; 4,15s; 5,5). Justamente el Espíritu, quien opera en la Iglesia, remite a la Iglesia más allá de sí misma hacia su auténtico y verdadero fundamento: Jesucristo.

Es bien sabido, sin embargo, que en la actualidad no resulta nada fácil afirmar cosas concretas sobre la vida, la persona, la predicación y los hechos de Jesús de Nazaret. A pesar de ello, según opinan incluso exégetas por lo demás muy críticos, «no hay razón para la resignación y el escepticismo» en esta cuestión[122]. No obstante la problemática histórica en torno a los detalles, se ha forjado un amplio consenso exegético sobre el hecho de que en y a través de Jesucristo se nos ha prometido y comunicado de modo definitivo e insuperable el señorío de Dios, su reinado y gloria en amor y fidelidad. Eso acontece a través de las palabras y de los hechos (milagros = signos) de Jesús. En efecto, el reinado de Dios acontece sencillamente con la llegada de su persona. Jesús de Nazaret es, mediante su palabra y sus acciones, así como en toda su persona, vida y muerte, la palabra y el signo decisivos de Dios para el mundo[123].

La formulación explícita de este estado de cosas, que se presupone ya en los sinópticos, tiene lugar en el Evangelio de Juan. Aquí, Jesús es la palabra primigenia, el Logos de Dios, pero también el sacramento primigenio, el signo escatológico de Dios en la historia. Como palabra encarnada (cf. Jn 1,14), Jesús es la exégesis de Dios por antonomasia (cf. 1,18). Pero esta exégesis reveladora de Dios acontece en la obra de Jesús (cf. 17,4), en el cumplimiento de la voluntad divina (cf. 4,34), en la obediencia a Dios y el servicio a los hombres. Solo en segundo lugar acaece la revelación de Dios en la palabra y los signos de Jesús, a través de los cuales esa voluntad divina y su realización son puestas de manifiesto y plasmadas en el lenguaje. «La palabra y los signos de Jesús tienen su "fundamento" y "contenido" en su vida obediente. La obediencia de Jesús encuentra en las palabras y signos de este su explicitación como palabra»[124]. En la medida en que Jesús se «agota» (*aufgeht*) de este modo en obediencia y servicio, crea espacio para la aparición, la «salida» (*Aufgang*) de la gloria de Dios, que ahora vuelve a

hacérsenos accesible en sus palabras y signos (cf. 17,5.24). Así, la radical entrega de Jesús a Dios y a los hombres, tal como aconteció en la obediencia hasta la cruz, se convirtió en manifestación definitiva de la gloria divina. Ni siquiera la muerte puede representar un límite para el señorío de Dios; justo en la muerte debía revelarse este, a través de la resurrección, como definitivo. La elevación de Jesús en la cruz constituye, por tanto, la verdadera glorificación de Dios. Es un signo –grávido de realidad– de su elevación a la derecha del Padre, en la que se revela definitivamente el poder creador de Dios.

La muerte y la resurrección de Jesús crean la condición *sine qua non* de que el reinado de Dios pueda ser permanentemente anunciado y comunicado en la palabra y los signos. La obediencia de Jesús hasta la cruz puede devenir, en cuanto palabra sobre la cruz (cf. 1 Cor 1,18), signo permanente que insta a la opción y la obediencia creyente. Este es el tema principal de las cartas paulinas. En la medida en que el señorío de Dios, tal como se ha revelado en la obediencia de Cristo, es invocado desde la fe, Dios se crea, en y a través de la obediencia creyente, espacio en la historia. Su reinado viene, pues, en la medida en que es invocado. En consecuencia, la palabra trae aquello que dice. Es palabra eficaz, creadora (cf. Rom 1,16; 1 Cor 2,15s; Heb 4,12s); acontece «en la demostración del poder del Espíritu» (1 Cor 2,4). No es solo palabra de vida, de paz, de reconciliación, sino palabra que también crea paz, vida y reconciliación[125]. Su poder consiste sobre todo en que nos libera del miedo al pecado y al mundo, de la compulsión egoísta a buscar seguridades y autojustificarnos, de la melancolía y desidia, posibilitándonos la confianza creyente, el amor abnegado y la valentía esperanzada. En semejante libertad para la obediencia y el servicio no nos rendimos honores a nosotros mismos, sino a Dios, a quien así confesamos como Señor y Padre nuestro.

Allí donde la palabra es atestiguada de este modo en la obediencia y el servicio, allí acontece en ella la epifanía de la libertad y la entrega de Jesucristo. Allí donde se da testimonio de la palabra no solo con los labios, sino con la existencia entera (cf. 2 Cor 1,3ss; 4,6; 11,23ss; 12,7ss)[126], allí se hace presente en la palabra humana la palabra de Dios, porque allí Dios se abre en la obediencia creyente espacio para su reinado. Y donde esto acontece, está presente la nueva creación iniciada y cimentada con Cristo. Pero esta nueva creación no es solo don (*Gabe*), sino también tarea (*Aufgabe*); consiste en el don gratuito de una nueva ética. La nueva vida, como posesión definitiva, es una realidad futura (cf. Rom 6,5). Ahora se realiza precisamente en obediencia, servicio, esperanza. De ahí que la palabra de Dios sea a la par gracia y juicio, promesa y exigencia. Es gracia para el que cree. Y juicio para toda autojustificación humana. Así pues, la palabra nos sitúa ante la opción entre el seguimiento a la desobediencia del primer Adán y el seguimiento a la obediencia de Jesucristo. Esta fundamentación cristológica de la palabra tiene consecuencias también para una comprensión más profunda de lo sacramental. Pues en esta visión el hombre Jesús de Nazaret –y en el seguimiento de él, la situación humana en general, en tanto en cuanto es aceptada en obediencia y entrega– deviene signo de Dios en el mundo.

La situación humana en cuanto tal se convierte ahora en lugar de la presencia de Dios y puede ser en la fe signo de su llegada. La relevancia de esta afirmación desde la óptica de la historia de las religiones es difícilmente exagerable. Pues con ella se elimina la división en un ámbito de lo sagrado y un ámbito de lo profano. Ya no existe un *fanum* que, como esfera segregada (*témenos*), se contraponga a lo profano; ya no existe un espacio de lo sacral separado, contrapuesto al ámbito de lo mundano[127]. Jesús transgrede de forma del todo consciente –y esto es de lo poco que con toda seguridad sabemos de él– el límite de lo cúltico-sacral y llama a los cultualmente impuros y a los socialmente rechazados y desclasados a que lo sigan y compartan con él la mesa. Con ello rechaza toda teología del resto santo; su Iglesia es *paroikía* (cf. 1 Pe 1,17), o sea, comunidad de extranjeros dispersos por el mundo. La glorificación de Dios debe llevarse a cabo en adelante en el cuerpo (cf. 1 Cor 6,20), es decir, en lo profano del mundo. El reinado de Dios no quiere ser atestiguado y vivido a modo de signo en el esoterismo cultual, sino en la esfera pública del mundo, dondequiera que se halle la situación humana. Con ello, la fundamentación cristológica de nuestro tema nos lleva directamente a una reflexión antropológica.

2. Fundamentación antropológica[128]

Jesucristo ha ingresado «sin mezcla y sin separación» en la situación de la condición humana. Es hombre verdadero, igual en todo a nosotros, con la sola excepción del pecado (cf. Heb 4,15). De este modo ha asumido todo lo que con carácter de palabra y de signo es por esencia propio de la situación humana. Ha determinado adicionalmente como palabra y signo salvíficos de Dios la especificación verbal y el carácter sígnico que pertenecen a la condición humana en cuanto tal.

Esta tesis supone que la palabra y el signo son inherentes al ser humano. Pero por «símbolo» no entiende primordialmente realidades externas objetivas como el agua, el pan, el vino o el aceite, que remiten más allá de su significado cotidiano a un sentido más profundo. «Símbolo» es entendido aquí más bien como cualquier situación decisiva y fundamental de la condición humana misma. Esta comprensión no está tan alejada de la sacramentología tradicional como a primera vista podría parecer. En efecto, también en esta se valoran sin más el pan, el agua, el vino, etc., solo como *materia remota* de los sacramentos, mientras que la *materia proxima* consiste en el *usus* de estas cosas, en la realización de la acción sígnica misma. También en la sacramentología tradicional el verdadero y próximo signo sacramental consiste, pues, en un acontecimiento interhumano en el que se recurre a acciones simbólicas sociales hondamente humanas, tales como la imposición de manos, los ritos de iniciación y la promesa matrimonial de fidelidad. El signo sacramental consiste, pues, en una primigenia situación humana y social representada simbólicamente mediante una realización comunitaria.

No carece de importancia recordar este sentido originario del símbolo, porque en la actualidad hay que consignar una innegable merma del pensamiento y la experiencia

simbólicos. Esta crisis puede perfectamente tener un sentido positivo si se aprovecha para retornar de una comprensión secundaria del símbolo a otra más originaria. Los debates sobre transignificación y transfinalización tenían en realidad este objetivo en mente[129].

La antropología moderna puede abrirnos un nuevo acceso a esta nueva y más profunda comprensión del símbolo. Parte de una fenomenología que ha dejado atrás el viejo dualismo de alma y cuerpo. Se corresponde así con una de las intenciones fundamentales del pensamiento bíblico. Según este, el hombre no es una interioridad cerrada en sí misma, que solo en un segundo momento se vuelve, a través del cuerpo, a sus congéneres y a las cosas; antes bien, el ser humano se constituye justamente por el hecho de que a través de su cuerpo está junto a los demás y junto a las cosas y de que el mundo está ante él. El mundo es mundo del ser humano, y el ser humano es en el mundo y cabe el mundo. En el ser humano el mundo llega a sí; por su parte, el ser humano llega a sí en el encuentro con el mundo. De este modo, las cosas del mundo son siempre más que meras cosas: no se las conoce con solo conocer su composición química y física, su auténtico sentido lo tienen en su referencia antropológica. Con ello, el mundo deviene símbolo del ser humano. Aquí, las cosas no son «símbolos» en sí mismas, sino solo en su referencia al ser humano; es así como adquieren su auténtico sentido, que remite más allá de ellas. Desde el ser humano acontece no solo experiencia de sentido, sino también instauración de sentido. Pero el símbolo primigenio del ser humano es su cuerpo[130]. Es la manifestación más originaria de la persona, su revelación más directa, por así decir, la acción primigenia del hombre. Esta acción simbólica primigenia no existe estáticamente sin más. Se va realizando a lo largo de la entera vida humana. Aparece, crece, madura y vuelve a extinguirse. En este proceso de la vida, no todos los instantes son sencillamente iguales. Existen situaciones especiales, puntos nodales de la existencia humana en los que se condensa la totalidad de la condición humana, en los que están en juego el pasado y el futuro, el sentido y el sinsentido de la condición humana, en los que, por consiguiente, la condición humana y, en ella, el mundo remiten una vez más, a modo de signos, más allá de sí mismos. Tales puntos nodales de la existencia humana son, por ejemplo, la elección de profesión, el casamiento, la culpa grave, la enfermedad y la muerte. Aquí se revela que el mundo y el ser humano no están cerrados en sí mismos; antes bien, han de ser entendidos como una pregunta abierta para la que ellos no pueden darse a sí mismos una respuesta última y definitiva. En tales situaciones fundamentales y primigenias, el ser humano se experimenta a sí mismo y experimenta su mundo como remisión a una trascendencia inicialmente indeterminada y oscura, que, al resplandecer, enseguida vuelve a cerrarse y retirarse. El hombre se experimenta a sí mismo como un ser que no puede darse alcance a sí mismo y que, por tanto, es libre para decidir sobre el sentido y la orientación de su existencia.

Lo dicho hasta ahora sobre la esencia de la situación humana primigenia sigue siendo, sin embargo, abstracto. Tales situaciones nunca existen puras «en sí». Siempre se dan en un determinado contexto histórico y sociológico. Ninguna persona empieza sin

más de cero. Está inserta en la entera historia del resto de la humanidad. De ahí que con nuestras propias situaciones humanas nos encontremos invariablemente en un contexto de tradición e interpretación muy determinado; ellas salen siempre a nuestro encuentro en una mediación e interpretación lingüística determinada, mediante la cual se nos abren o cierran ya determinadas posibilidades interpretativas. En consecuencia, la situación humana se caracteriza esencialmente por estar determinada por la palabra. El individuo humano se halla inserto en el conjunto de la comunidad por el lenguaje de forma al menos igual de fundamental que por su pasado biológico.

Es evidente que en ello no nos limitamos a entender la palabra en su función designativa y su carácter de portadora de significado y medio de información. Lo ideal no es la palabra liberada de todo condicionamiento temporal como portadora de contenidos eternos e intemporales, sino la palabra como palabra temporal, como palabra que acontece, que es pronunciada en una determinada situación: la palabra como anuncio temporal[131]. La palabra se encuentra de entrada con una situación ya existente; es la situación la que da a la palabra pronunciada en el momento justo su potencia intrínseca. Por otra parte, un determinado presente histórico solo se convierte en situación en virtud de la palabra justa pronunciada en el momento justo. Solamente mediante la palabra que «da en el clavo» deviene la situación en cuanto tal consciente y demandadora de una opción. La palabra, por tanto, ilumina la situación y la provoca. De ese modo la transforma y la recrea. Una palabra buena o mala puede modificar una situación para bien o para mal; en cualquier caso, la hace diferente y nueva. La palabra y la situación van, en consecuencia, esencialmente unidas. «Según esto, cabría decir que la palabra es determinación de la situación y que la situación es presente histórico iluminado y plasmado en el lenguaje»[132].

Vemos, pues, que la unidad de palabra y símbolo sacramental posee un sólido fundamento antropológico. No fue instaurada arbitrariamente por Cristo; antes bien, representa una estructura esencial de la realidad, que Jesucristo asumió «sin mezcla ni separación». Sin embargo, ingresando en esta situación, la redefinió. Lo indeterminado, abierto, ambivalente y equívoco que pertenece a toda situación humana es determinado y realizado ahora unívoca y concretamente. En los sacramentos, la situación humana ya no remite de modo tan solo indeterminado a una trascendencia vacía, incierta e impersonal, sino de forma concreta al amor de Dios. Y no solo remite a él, sino que deviene presencia de ese amor creador mismo, por el que se sabe sostenida y fundada. Lo transitorio, perecedero y fugaz de la situación humana está ahora colmado de la presencia divina. Esto acontece cada vez que la situación humana es declarada con autoridad llena del amor y la fidelidad de Dios, cada vez que es insertada, pues, en la historia que se inauguró con Jesucristo. En virtud de Jesucristo, las situaciones humanas primigenias pueden convertirse inequívocamente en un *kairós*, en un instante de gracia divina para el ser humano.

Ahora podemos resumir nuestra fundamentación cristológica y antropológica. Sin pretender ofrecer una definición abarcadora y satisfactoria en sentido escolar, podemos

afirmar que la palabra es, antropológicamente, determinación de la situación. Y visto cristológicamente, trae al lenguaje la nueva situación inaugurada por Jesucristo y confirmada de una vez por todas mediante su resurrección en tanto en cuanto anuncia y promete en el hoy el reinado de Dios, urgiéndonos así a optar. Esta referencia a la situación, inherente ya de por sí a la palabra, se condensa en la acción sacramental. Los sacramentos asumen las situaciones humanas primigenias y las convierten mediante la palabra en situaciones salvíficas, en momentos de gracia, en signos de la gracia divina para los hombres.

Ahora habría que abordar la labor de mostrar en qué medida están tales enfoques en condiciones de asumir e integrar en sus contenidos enunciativos esenciales toda la sacramentología tradicional. Aquí no tenemos más remedio que dejar inconclusa esta tarea. En su lugar, después de la fundamentación precedente, debemos hablar todavía en una tercera parte de las consecuencias teológicas y prácticas que lo dicho puede tener para nuestro tema: «palabra y sacramentos».

III. Consecuencias

Vamos a intentar extraer de lo fundamentado en la segunda parte tres consecuencias teológicas para la adecuada comprensión y relación mutua de palabra y sacramentos. En ello deberemos tener en cuenta en cada caso las consecuencias prácticas de lo pensado teológicamente.

1. La palabra y los sacramentos deben ser considerados en el contexto de la entera economía salvífica. La palabra y los sacramentos pertenecen al orden de los *medios* de salvación; no son la *salvación* misma. Han de ser vistos en su doble trascendencia: en su relación de medios con Dios y su actuar salvífico a través de Jesucristo en el Espíritu Santo, pero también en su relación con la salvación de los hombres. Todo modo de ver que se separe y aísle de este marco no solo destruye el contexto de sentido y comprensión, sino que conlleva además el peligro de hacer de esos medios ídolos y fetiches mágicos.

A este peligro están expuestos tanto la teología de la palabra como los sacramentos. Una teología kerigmática extrema que separe la predicación de su punto de referencia histórico-salvífico lleva consecuentemente a una nueva mitologización de la fe cristiana y del acontecimiento de la palabra[133]. Sería, pues, funesto que la teología y la praxis católicas, en su necesidad de recuperar su retraso, la cual a veces se manifiesta de manera un tanto febril, se creyeran capacitadas para resolver *a posteriori* todas las aporías de la teología kerigmática y de la interpretación existencialista. No se trata solo de la palabra que acontece aquí y ahora, una y otra vez, sino de la palabra concreta que tiene en Jesucristo su contenido y su norma. Esta materialidad corpórea, concreta e histórica prohíbe, por eso, todo personalismo absolutizado en el que ya solo importe la interpelación y el sentirse uno existencialmente afectado. Así como tiene un contenido concreto, la palabra debe introducirse en las situaciones humanas concretas. Y en ellas ha de mostrarse como ayuda, consejo, exigencia. No debe entenderse como un discurso meramente personal e interior, sino como un discurso público y comprensible.

En el catolicismo, aún mayor es, sin embargo, el peligro de aislamiento y fetichización en lo que concierne a los sacramentos. En los tratados escolares de sacramentología, la afirmación de que los sacramentos son siempre sacramentos de Jesucristo figura solo en el título y luego también, de forma muy apologética y poco convincente, en la sección dedicada a la instauración de los sacramentos por Jesucristo. Estos aislamientos conllevan en la práctica el peligro de un nuevo «qumranismo», una sobrevaloración de la dimensión de lo simbólico y ritual. La nueva reflexión litúrgica ha vuelto a poner de relieve la doctrina veteroeclesial de que Jesucristo mismo es el verdadero administrador de los sacramentos, de que todo sacramento es un acto personal del encuentro con Cristo y representa el recuerdo actualizador de la obra salvífica realizada en Jesucristo, así como la anticipación del reinado escatológico de Dios.

De aquí resulta que las renovaciones sacramentales y litúrgicas solo tienen sentido y merecen la pena si llevan a la profundización de la fe, la esperanza y el amor. En todos

los demás casos son repugnante idolatría, porque nunca pueden tener su sentido en sí mismas, sino en la glorificación de Dios, en el servicio a los hombres y en la unidad de la comunidad. Si lo que cuenta en la liturgia es la celebración creyente de la Pascua del Señor, de la entrega obediente de Jesús al Padre, la reforma litúrgica únicamente puede tener, en realidad, una meta: expresar con mayor claridad esta entrega, a fin de llevar a través de ello en mayor medida a los fieles a la entrega, la penitencia, la disciplina, la paciencia y la obediencia a Dios[134].

Pero la palabra y los sacramentos no solo guardan relación con la historia de la salvación y con la historia concreta de los cristianos individuales; también deben ser vistos en relación con la Iglesia. El ministerio de la palabra y los sacramentos se le ha encomendado a la Iglesia como un todo, concretamente a la comunidad reunida como un todo. Después de Jesucristo, ella es la auténtica administradora de los sacramentos. Los sacramentos no solo sirven a la salvación individual de la persona; antes bien, incorporan a esta a la comunión de todos los fieles. Cada vez que se celebran, crean Iglesia de nuevo. La predicación y la realización sacramental solo pueden acontecer con sentido y plenitud allí donde guardan correspondencia con una realidad comunitaria viva, allí donde existe verdadera realidad comunitaria.

Esto comporta, en concreto, la tarea de una importante «desministerialización» de la palabra y los sacramentos. Con ello no se elimina la función específica del ministerio; antes bien, se la reconduce a su verdadera misión. Consiste en el servicio (entendido carismática, no solo funcionalmente[135]) a la unidad de la Iglesia. El ministerio es, por eso, ministerio presidencial. En consecuencia, el ministerio tiene cabalmente la función de crear la situación de comunidad, descubrir carismas y concederles espacio y posibilidades para que se desplieguen, coordinándolos en una acción común con sentido; o dicho de forma más concreta, reunir a la gente y ponerla a dialogar. Esto podría llevar a una aún mayor división de funciones en la liturgia, así como a la creación de posibilidades de diálogo a raíz de la predicación. La forma actual de la predicación no puede fundamentarse sin más apelando al carácter autoritativo de la palabra de Dios, que no se pone en duda; también tiene rasgos de un orden social autoritario y, en cuanto tal, en vías de desaparición, que antes podía presuponer con mayor o menor razón –pero hoy ya no– que solo uno sabía lo que hacer y decir y, por tanto, todos los demás debían callar y escuchar. La acentuación de la relación entre palabra, sacramentos e Iglesia debería llevar a consecuencias prácticas también a este respecto.

2. Palabra y sacramentos forman también entre sí una unidad y totalidad. Al ponerlos en relación, no se puede partir de antemano de que son diferentes; antes bien, hay que entenderlos como unidad abarcadora, como dos fases de una totalidad. Esta consecuencia resulta tanto de nuestras consideraciones antropológicas como de la constatación de que, ya en toda la historia de la salvación, palabra y signo forman una unidad indisoluble. Esta unidad puede mostrarse también en el marco de la sacramentología tradicional. Según esta, la palabra es sacramental; es *sacramentum audibile*[136]. Y así como el sacramento es *signum efficax*, así también la palabra es

verbum efficax. Todo lo esencial que puede decirse del sacramento cabe afirmarlo también de la palabra: es remembranza de la obra salvífica, obsequio actual del fruto de la salvación y anticipo de los novísimos[137]. Así como la palabra es sacramental, también el sacramento tiene, a la inversa, una estructura verbal. La palabra es el alma (*forma*) del sacramento y, en cuanto tal, posee una función interpretadora y consagratoria para el sacramento. Por eso, el sacramento es otra forma de la predicación (cf. 1 Cor 11,26).

De este paralelismo de palabra y sacramento solo en apariencia cabe inferir una recíproca intercambiabilidad de ambos, para luego darse por satisfechos bien con la palabra sola, bien con el sacramento solo. Es más correcto derivar de ahí la recíproca *perichṓrēsis* de palabra y sacramento. Por esencia, la palabra y el sacramento están ordenados uno a otro y se constituyen recíprocamente. La palabra es palabra referida a la situación humana, que encuentra su condensación última en el sacramento. El sacramento es lo que es solo en virtud de la palabra que se pronuncia autorizadamente. Ambos forman un todo. De ahí se sigue como consecuencia práctica que el sacramento debe ser administrado en cercanía a la palabra y que la palabra debe ser atestiguada en cercanía al sacramento[138]. Los sacramentos son *sacramenta fidei*; solo tienen sentido y resultan fructíferos en el espacio de la fe. Esto debería liberarnos de una falsa fijación en el *opus operatum*. La fe es más que la disposición para el sacramento. Es *initium, fundamentum et radix*, principio, fundamento y raíz de toda justificación[139]. Así pues, no se encuentra solo al comienzo, sino que constituye el fundamento permanente y sustentador sin el cual el resto del edificio se derrumbaría; y a un tiempo es la raíz, a partir de la cual todo tiene que desplegarse orgánicamente[140]. Esto significa hoy, en una época en la que ya no se puede dar por supuesta la fe sin más, que no deben realizarse celebraciones sacramentales (no solo celebraciones eucarísticas) sin proclamación de la palabra. Pero también significa que es necesario replantear de forma pastoralmente más adecuada el problema del bautismo de niños, la administración condicional de la unción de enfermos y moribundos y la sanación del matrimonio. De lo dicho se sigue sobre todo que la frecuencia de recepción de los sacramentos no constituye ya de por sí un valor, sino solo en la medida en que nace de una fe viva y lleva a una fe viva y activa[141].

Sin embargo, también es cierto, a la inversa, que la palabra debe comunicarse en cercanía al sacramento, y eso significa asimismo: en cercanía a la realidad. Puesto que el sacramento condensa una referencia a la realidad existente ya en la palabra, en general puede hablarse sin problemas de una eficacia del sacramento que desborda a la de la mera palabra. Esto no tiene nada que ver con magia sacramental. Por lo común, el sacramento involucra al creyente de forma humanamente más integral, corporalmente más concreta y más referida a la comunidad que la mera palabra. Por eso, en conjunción con la palabra, el sacramento es, por regla general (entendiendo esta regla como una regla de sabiduría), más que la sola palabra.

Sin embargo, con ello no se excluye que también puedan y deban realizarse celebraciones de la palabra. La referencia sacramental de la palabra no tiene por qué estar presente *expressis verbis et factis* en todos los casos; además, fundamentar, por

ejemplo, la necesidad de la celebración eucarística dominical –incluso allí donde tropieza con considerables dificultades– invocando sin más la gracia mayor sería pensar de manera muy mecánica. En el caso concreto puede ocurrir también justo lo contrario. Al menos, en modo alguno existen razones teológicas para que una buena celebración de la palabra que lleve a la concreta obediencia creyente y al amor activo opere menos gracia que la celebración de la eucaristía. Para fundamentar esta afirmación ni siquiera hay que recurrir a la «solución de emergencia» de la comunión de deseo. La comunión espiritual en el sentido de la Escritura, los padres y los escolásticos hasta el siglo XIII era la fe misma[142]. La fe es en sí unión con Jesucristo; allí donde se da tal unión, la comunión eucarística no puede añadir un plus de realidad interior de gracia. Esto no excluye que la palabra y la fe deben referirse por principio a su corporeización en el acontecimiento sacramental.

3. De la Escritura y la tradición no cabe extraer de una vez por todas y de forma concluyente cómo deben desplegarse en detalle la palabra y los sacramentos en cada caso concreto ni cuál es la relación exacta entre palabra y sacramentos. A este respecto la Iglesia es libre *salva illorum substantia*, «dejando a salvo su sustancia [la de los sacramentos]»[143]; y según demuestra la historia de la Iglesia, aquí es posible un «espectro» de posibilidades bastante grande. A lo largo de la historia de la teología y la devoción, los acentos se han puesto de manera muy diferente. Por consiguiente, el preciso despliegue de la palabra y los sacramentos y la precisa determinación de la relación entre ellos solo pueden realizarse históricamente. Eso nos concede hoy un espacio libre bastante grande para una configuración de la palabra y los sacramentos en consonancia con los tiempos y nos libera de una mirada unilateralmente retrospectiva o incluso restaurativa a la Escritura y a la Iglesia antigua en el intento de renovación intraeclesial. La configuración de la palabra y los sacramentos no debe orientarse solo al pasado histórico-salvífico; debe referirse en igual medida al presente y al futuro histórico-salvíficos. La tradición únicamente es posible, por principio, por el camino de la interpretación. De ahí que la tradición sea siempre un acontecimiento creador. Puesto que palabra y sacramento son los dos elementos esenciales de los que vive la Iglesia, de unas cuantas breves reflexiones conclusivas sobre la configuración presente y futura así de la palabra como de los sacramentos han de seguirse algunas líneas conductoras para la configuración de la Iglesia de hoy y de mañana. A continuación intentaremos indicar tres de tales características y poner tres acentos:

a) El ministerio salvífico de la Iglesia en la palabra y los sacramentos deberá ser sin duda más sencillo y básico. Después de una larga época de creciente explicitación de la fe en sus contenidos concretos, en la actualidad nos dirigimos probablemente hacia una época de mayor concentración en el fundamento y en el centro[144]. «Concentración» no significa reducción en el sentido de arrojar por la borda a la ligera; antes bien, se trata de tener en cuenta la *hierarchia veritatum*, la jerarquía de verdades, lo que debería permitirnos expresar de nuevo, pero más sencillamente, la totalidad de la fe con ayuda de una «fórmula breve»[145]. Quien, por ejemplo, está persuadido de su fe y vive, en la

medida en que puede, de la convicción de que en Jesucristo le han sido regalados en beneficio de los demás[146] la fidelidad y el amor de Dios, de suerte que puede albergar esperanza para sí mismo y para todos los demás, ese es cristiano, aunque tal vez no esté en condiciones de entender –y asentir a– todas las implicaciones y explicitaciones que la Iglesia ha derivado de ahí en el curso de dos milenios. Aquí no podemos profundizar más en las consecuencias que semejante afirmación podría tener para el diálogo ecuménico y para la atención pastoral a los «alejados» (como suele decirse de modo desafortunado y algo arrogante). La pobreza de la Iglesia, que en Cristo es simultáneamente riqueza, no se refiere solo a sus gestos externos, sino también a las formas y contenidos esenciales de su ministerio salvífico.

b) El ministerio salvífico de la Iglesia en la palabra y los sacramentos debe volver a ser más humano. El *propter homines* de la obra salvífica de Cristo y la *cura animarum* como *suprema lex* deben acentuarse de nuevo con mucha mayor claridad. Esto no solo significa que en la palabra y los sacramentos mucho debería acontecer de forma más desenvuelta, comprensible, sincera, conmovedora, natural y fraternal –y probablemente también con más humor–. Con ello se pretende decir asimismo que el ministerio salvífico de la Iglesia debe distanciarse de fórmulas que en la actualidad resultan incomprensibles o están agotadas, así como de anquilosamientos sacrales. Los sacramentos son malentendidos cuando crean una esfera sacral nueva y cerrada en sí misma, así como un mundo estético y solemnizado especial, y hacen de la Iglesia una esotérica asociación centrada en misterios. A la predicación no deben moverla tanto las necesidades de la Iglesia ni las preocupaciones de esta por mantener o incrementar su influencia o por la ortodoxia, cuanto las necesidades de las personas. La kénosis, el abajamiento a la forma del ser humano y del mundo es esencial para la autorrealización de la Iglesia, para la palabra y los sacramentos. Ello debe traducirse aquí en algo discreto, sencillo, poco llamativo. Esto no se dice en el sentido de un repliegue hacia la interioridad, sino, justamente al revés, en el sentido de una presencia pública y una mundanidad mayores de la Iglesia[147]. Esta referencia al mundo y a la vida humana concreta es constitutiva para la palabra y los sacramentos.

Por todas estas razones debería tomarse considerablemente más en serio de lo que se toma la demanda a menudo planteada de autorizar las eucaristías domésticas. La eucaristía debería celebrarse en los lugares donde –y del modo en que– las personas se reúnen en la actualidad para vivir en auténtica comunión y trabajar conjuntamente en serio. En la cuestión de la edad de la confirmación quizá podría superarse de una vez, por las mismas razones, la popular alternativa entre los teólogos dogmáticos y los teólogos prácticos[148] y abogar, también desde puntos de vista dogmáticos, por una edad más madura e incluso pastoralmente más fructífera que la actualmente habitual para la recepción de este sacramento. Sobre todo, habría que liberarse de la obsesión por los siete sacramentos y volver a acentuar en mayor medida el carácter sígnico-sacramental de la entera vida cristiana, lo cual exigiría una renovación creativa, y a la altura de los tiempos, de los sacramentales. Las auténticas formas sacramentales plenas solo tienen

sentido si toda la vida humana y cristiana posee carácter sacramental. La frecuencia y la forma de la realización sacramental podrían perfectamente ser diferentes dependiendo de la persona y la edad vital, justo porque las predisposiciones humanas son distintas. Sin embargo, ello solo será posible si –y en la medida en que– la fe es actualizada también por lo demás poniendo énfasis en la concreción y en la referencia a la comunidad y el afectado se esfuerce por un acceso a los sacramentos más profundo y adecuado a su persona.

c) El ministerio salvífico de la Iglesia debe llevarse a cabo de forma más consciente. Esto significa que el ser secularmente cristiano, tal como acabamos de reivindicarlo, no debe difuminar la *diferencia de lo cristiano* (Romano Guardini) ni tampoco puede ofrecer todo más barato y, por así decir, «a precio de saldo», sino que tiene que poner de relieve con mayor claridad lo decisivo y diferenciador de la Iglesia, en la permanente penitencia, en el servicio y en la acción de gracias. La eliminación de falsos y provisionales escándalos, propiciados por la propia Iglesia, puede y debe hacer aparecer con tanta mayor claridad y sin ninguna desfiguración el escándalo decisivo e ineliminable de la cruz.

La mayor conciencia respecto a nuestro tema significa en concreto, de cara a la situación actual, la prevalencia pastoral de la palabra sobre los sacramentos. Solo así haremos justicia a la «situación de catecumenado» de la Iglesia contemporánea, en la que se trata de ofrecer una fundamentación básica de la fe y de iniciar primero a los sacramentos. En el fondo, lo que está en juego aquí es la omniabarcadora opción fundamental que separa a la fe de la incredulidad: desde dónde y hacia dónde se entiende el ser humano a sí mismo, desde dónde y hacia dónde vive su vida: ¿desde Dios, quien a través de Cristo quiere regalarle en obediencia y servicio la vida, o desde sí mismo y desde el mundo disponible para el ser humano en razón de sus propios logros, grandeza y esfuerzo?

Si el futuro servicio a la palabra y los sacramentos logra suscitar fe, esperanza y amor de este modo fundamental, humano y, no obstante, específicamente cristiano, es posible que la crisis del movimiento de renovación intraeclesial pueda superarse fructíferamente. La segunda fase posconciliar de renovación litúrgica y bíblico-kerigmática sería entonces en muchos aspectos más pobre y menos dramática, pero también cristianamente más rica y profunda. Quizá podamos contribuir todos a que el desarrollo futuro nos lleve en esta dirección.

4.
El culto divino según la concepción católica

I. «Alabar a Dios es nuestro ministerio»

En un conocido himno eclesial se dice: «Alabar a Dios es nuestro ministerio» (*Gott loben, das ist unser Amt*). Esta afirmación refleja un tema que se expresa sin cesar en los Salmos, pero también en muchos otros himnos eclesiales recogidos tanto en el himnario católico como en el protestante. Pensemos tan solo en el himno: *Lobet den Herren, den mächtigen König der Ehren* [Alabad al Señor, rey poderoso en honores]. La alabanza a Dios y, con ello, el culto divino es nuestro ministerio; eso quiere decir que la alabanza a Dios y el culto divino representan las ocupaciones principales tanto en nuestra vida personal como en la vida de la Iglesia. Para ello somos creados, para ello somos llamados y nombrados; ese es el sentido de nuestra vida.

Esto nos suena hoy tal vez anticuado. Y por eso hemos concebido otras fundamentaciones, aparentemente más modernas, del culto divino. Decimos, por ejemplo: en el culto divino alcanzamos sosiego, introspección, recogimiento; el culto divino le hace bien al alma. Una celebración litúrgica bien realizada puede ser también una vivencia estética que eleve el alma. Una cantata de Bach o una misa de Mozart son un placer elevador de ese tipo y un beneficio para el alma. Todo eso es cierto, y todo eso lo necesitamos los hombres contemporáneos, agitados y nerviosos.

Ambas fundamentaciones no se contradicen entre sí. Ya el padre de la Iglesia Ireneo de Lyon afirmó: «La gloria de Dios es que el hombre viva». O dicho de otra forma, el culto divino nos hace humanos. Impide que caigamos por debajo de nuestra dignidad humana y que seamos absorbidos por la vida diaria y lo cotidiano con sus banalidades. El culto divino nos muestra nuestra verdadera dignidad humana y la realiza; es expresión de la libertad del cristiano.

El culto divino nos preserva asimismo de convertirnos en superhombres o de creer que hemos que ser tales. Nos invita a no pensar que debemos o siquiera podemos «hacer» nuestra propia vida, que somos capaces por nuestras propias fuerzas de realizarnos y de labrar nuestra felicidad, que podemos o debemos jugar a ser Dios y dárnoslas de «dioses» ante los demás, tratando con violencia a las personas y procediendo desconsideradamente con la naturaleza.

Somos seres humanos, no Dios; no somos, pues, dioses; de ahí que no debamos hacer un ídolo de nuestra propia persona. Nuestra vida no es obra nuestra; debemos nuestra vida a otro, por lo que en último término no la tenemos en nuestra mano. Admitir esto es lo que nos hace humanos. De ahí que la frase: «Alabar a Dios es nuestro ministerio», contenga una gran sabiduría humana. Expresa grandeza humana y al mismo tiempo humildad creatural. Sin embargo, los europeos hemos olvidado o corremos el riesgo de olvidar esta sabiduría. A menudo creemos poder desacoplar nuestro bien humano de la salvación eterna y renunciar al culto divino. Pensamos que podemos vivir *etsi Deus non daretur*, «como si Dios no existiera». Con ello hemos emprendido, viendo las cosas desde la perspectiva de la historia de la humanidad, un camino especial que no

nos ha hecho bien. Pues en toda la historia de la humanidad no ha habido ninguna cultura sin culto; antes bien, el culto es el alma de toda cultura.

Entretanto, el viento de la opinión pública ha cambiado algo de dirección. Se habla mucho de que regresa la religión, como puede leerse en las páginas culturales de los grandes diarios. El tema de las últimas Semanas Universitarias de Salzburgo fue: «Dios regresa». Así pues, después de que durante largo tiempo se le declarara muerto, Dios vuelve a ser, como si dijéramos, presentable en sociedad. Es posible otra vez hablar en público de él. Esto es bueno y grato, pero constituye también un arma de doble filo, un fenómeno ambivalente. Pues la pregunta es: ¿qué Dios es el que regresa? ¿Quién regresa: Dios o los dioses o, si se quiere, los ídolos? También en la actualidad existen ídolos. Existen dondequiera que se absoluticen valores terrenos. Allí donde tal cosa acontece, allí se convierten esos valores en ídolos esclavizadores.

De todos modos, que se hable del regreso de la religión pone de manifiesto la resistencia de la religión a la ilustración. La religión es una conducta humana fundamental, una constante antropológica. Se da en todas las culturas. Por doquier hay fiestas y celebraciones, lugares y tiempos sagrados. A la religión no hay manera de matarla, por así decir. No lo consiguieron los nazis ni los comunistas, ni tampoco lo está consiguiendo nuestra cultura occidental del bienestar. Las ciencias pueden explicar muchas cosas, pero siempre queda un resto de contingencia inexplicable. En último término, no tenemos nuestra vida en nuestras manos ni tampoco bajo control. También el no creyente intuye el gobierno de un poder superior, un destino o como se le quiera llamar. En último término, la existencia y el mundo son un asunto asombroso.

El asombro ante el hecho de que yo exista, de que el mundo exista, no nos lo quitan las modernas ciencias de la naturaleza. Al contrario, las modernas ciencias de la naturaleza nos muestran de un modo hasta ahora inaudito las maravillas de la naturaleza y sus leyes; de ahí que estas puedan ser para nosotros motivo de admiración. Tenemos que volver a aprender esta capacidad de admiración. Es el fundamento de la religión.

Para nosotros los cristianos, detrás del milagro de la existencia y sus misterios no se esconde un misterio anónimo ni un destino ciego, sino el Dios Padre personal, el «creador del cielo y la tierra». Reconocerle como Dios único es el primer mandamiento; y santificar su nombre, el segundo. Estos dos mandamientos representan en el fondo una promesa, una garantía. Pues tener un único Dios no quiere decir estar entregado a un destino anónimo o a un azar ciego, sino más bien estar a salvo en Dios en todos los apuros, tener en él un refugio. Sal 22,1.4 lo expresa de la siguiente manera: «El Señor es mi pastor, nada me falta… Aunque camine por cañadas oscuras, nada temo: tú vas conmigo; tu vara y tu cayado me sosiegan».

Semejante alabanza a Dios y semejante humildad creatural, lejos de reprimir, liberan. Dicen: puedo hacer uso de todo, puedo regocijarme en todos los bienes de la creación como dones de Dios, pero no debo dejarme poseer ni monopolizar por nada. El único que puede poseerme y monopolizarme es Dios; solo a él debo amarlo con todo mi corazón y con todas mis fuerzas (cf. Mc 12,29s). A todo lo demás únicamente debo

amarlo en la medida en que no me bloquee el camino hacia Dios, en la medida, pues, en que me libere. Semejante actitud confiere firmeza, certeza y verdadera alegría vital y libera al mismo tiempo del miedo. Nos hace libres y crea distancia crítica. Por eso es cierto lo que se dice en la liturgia: *Deum servire, regnare est*, «servir a Dios es reinar». El culto divino, el servicio a Dios (*Gottesdienst*) es también el verdadero servicio (*Dienst*) al ser humano y su felicidad.

II. El culto divino, celebración de la fe

Lo dicho hasta ahora no era más que una consideración previa; su objetivo no era otro que conducirnos al culto cristiano. Es ahora cuando entramos en materia. Pues los cristianos no rendimos culto a cualquier Dios; el culto que celebramos no es un culto cualquiera, no es un culto como el que pueden celebrar también los no cristianos y los paganos. De ahí haya que andarse con cuidado cuando se asumen o copian formas cultuales de otras religiones, como en la actualidad, por desgracia, a menudo ocurre irreflexivamente. La fe cristiana se dirige al Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, al Dios de Jesucristo, o sea, al Dios que a través primero de Abrahán, Moisés y los profetas y luego, definitivamente, a través de Jesucristo, su cruz y su resurrección se ha revelado en la historia como nuestro Dios y como el único y verdadero Dios.

Del culto judío-cristiano forma parte constitutiva el recuerdo: la remembranza de la vocación de Abrahán, la manifestación de Dios en la zarza ardiente, la revelación durante el éxodo de Egipto y en el paso del mar Rojo, la revelación en el Sinaí con la entrega de los diez mandamientos. Al fin y al cabo, Jesús fundamenta el culto cristiano con la exhortación: «Haced esto en memoria mía» (Lc 24,19; 1 Cor 11,24s). Así pues, el culto cristiano gira en torno a la *memoria passionis et resurrectionis Christi*, la memoria de la pasión y resurrección de Cristo.

La rememoración cultual no solo es, sin embargo, rememoración subjetiva, recuerdo subjetivo, como la remembranza que hacemos con ocasión de determinados aniversarios de nuestros padres o determinados acontecimientos históricos (la fundación de nuestra ciudad, el final de la Segunda Guerra Mundial, etc.). La celebración de los aniversarios se ha puesto otra vez de moda. En sentido bíblico, recuerdo (*zeker*, *anámnēsis*, *memoria*) significa hacer objetivamente presente mediante determinadas acciones sígnicas. Así, para los judíos, el éxodo de Egipto devenía realmente actual en la celebración de la Pascua. Para nosotros los cristianos, en la celebración de la eucaristía o de la Cena se hacen realmente actuales la muerte y la resurrección de Jesús. «Anunciamos tu muerte, proclamamos tu resurrección, ven Señor Jesús», decimos o cantamos en la liturgia católica.

En el culto divino celebramos que creemos. El culto divino es celebración de la fe, es fe celebrada. Por eso, del culto divino forman parte, por un lado, la palabra, las lecturas de la Sagrada Escritura y su exégesis en la homilía, a través de la cual el hecho salvífico del pasado es actualizado rememorativamente en la palabra e interiorizado en el corazón; y, por otro, las acciones sígnico-sacramentales, que hacen presente en el símbolo el hecho pasado. Un culto divino sin lectura de la Sagrada Escritura y sin homilía es hoy impensable en el catolicismo. Y a la inversa, constatamos agradecidos que en la liturgia protestante actual vuelven a realizarse con mayor claridad signos sacramentales. Así, la antigua distinción y contraposición de la Iglesia protestante como Iglesia de la palabra y la Iglesia católica como Iglesia de los sacramentos se ha tornado entretanto obsoleta. Jesús dice, en efecto: «Haced esto en memoria mía». Se trata, pues, de una

rememoración que al mismo tiempo es predicación. «Siempre que coméis este pan y bebéis esta copa, anunciáis la muerte del Señor hasta que vuelva» (1 Cor 11,26). El culto divino pretende interpelar con ello no solo al entendimiento, sino a todo el hombre corporalmente constituido.

Hay todavía otro aspecto ecuménicamente importante. El redescubrimiento del sentido bíblico originario de *memoria* supuso toda una sensación ecuménica. Pues en el siglo XVI existieron dos controversias especialmente acaloradas. Una tenía que ver con la justificación por la fe sola y, en este contexto, con la relevancia de las obras buenas; la otra giraba en torno a la misa, que para Lutero era «la mayor y más terrible atrocidad», una «idolatría papal». Y añadía: «Así pues, estamos y eternamente estaremos separados y enfrentados» (*Artículos de Esmalcalda*, 1537). De modo análogo, en el reformado *Catecismo de Heidelberg* (1563) se dice de la misa que es «una negación del singular sacrificio y pasión de Jesucristo y una maldita idolatría» (Pregunta 80).

¿A qué se deben estas palabras tan duras? Lutero no pretendía negar con ellas la presencia real de Cristo en el pan y el vino. Antes bien, en el diálogo que mantuvo con Zuinglio en Marburgo defendió con énfasis la doctrina de la presencia real. En este sentido no existe ningún problema fundamental con Lutero y los luteranos (salvo por lo que respecta a la presencia duradera), pero sí con las ramas de la Reforma de impronta calvinista y zuingliana. Si en la actualidad hubiera más luteranos auténticos, estaríamos considerablemente más avanzados a este respecto. El problema que inquietaba a Lutero era otro. Él veía en la doctrina de la misa como sacrificio un cuestionamiento y una negación del sacrificio singular de Jesucristo en el Gólgota. Lo que a él le importaba era, pues, el carácter definitivo y suficiente del sacrificio de la cruz. Esto era en sí una preocupación justificada, pues la singularidad del sacrificio de la cruz es enseñada con énfasis por la Biblia (cf. Heb 9,26s; 1 Pe 3,18).

Esta controversia está hoy superada en lo esencial, gracias a Dios. Con ayuda de la comprensión bíblica de *memoria* cabe mostrar que la misa no representa un nuevo sacrificio ni un complemento del sacrificio de la cruz ni siquiera una repetición de este, sino la actualización del sacrificio realizado de una vez por todas en la cruz por Jesús. Tal actualización no la llevamos a cabo nosotros, no es obra nuestra. Acontece en el Espíritu Santo, al que invocamos en la epíclesis en pasajes decisivos de la liturgia y pedimos que descienda sobre los dones del pan y el vino. Es él quien realiza la consagración y la actualización de la cruz y la resurrección. Al respecto existe en la actualidad un consenso básico. De ahí que las Iglesias reformadas hayan declarado entretanto que la acerada crítica del siglo XVI no se considera ya adecuada, al menos por lo que concierne a la actual concepción católica. Este es un importante avance ecuménico, cuya trascendencia no es posible exagerar y por el que hemos de estar agradecidos de corazón.

Hoy tenemos otro problema, en gran medida común. Muchos quieren entender la eucaristía o la Cena solo como una comida y no le reconocen ya el carácter sacrificial, ni siquiera en el sentido que acabamos de explicar; con frecuencia afirman incluso no poder ya soportarlo. Esto es difícilmente conciliable con el testimonio bíblico. Pues el carácter

sacrificial está inequívocamente atestiguado en los relatos bíblicos de la última cena, por ejemplo cuando se habla del cuerpo entregado por nosotros y de la sangre derramada por nosotros (cf. Mc 14,24; Lc 22,19s, en referencia a Ex 24,8). Mediante su sacrificio, actualizado en la eucaristía, Jesucristo se solidariza con el gran número de los apaleados, humillados, asesinados en la historia hasta nuestros días.

El culto divino no puede ocultar esta realidad y simular un paraíso burgués. De ahí que hacer de la eucaristía o de la Cena una mera comida o incluso un banquete sea una relativización o aburguesamiento de la eucaristía, cuando no una banalización. Por eso tengo mis reservas ante mucho de lo que se hace pasar por Cena eucarística. No debemos robarle su seriedad a la eucaristía ni convertirla en una gracia barata (Dietrich Bonhoeffer).

El Viernes Santo lleva, sin embargo, a la Pascua y solo a la luz de esta puede ser entendido adecuadamente. La cruz actualizada en la eucaristía es la cruz pascualmente transfigurada. La celebración de la eucaristía o de la Cena no debe, por consiguiente, asemejarse a un funeral, sino que ha de tener un carácter pascual festivo y alegre. La cruz se hace presente como signo de esperanza. En el famoso himno de Venancio Fortunato *Vexilla regis prodeunt* [Las banderas del rey se enarbolan] (siglo VI) se dice: «¡Salve, oh Cruz, única esperanza nuestra!». Y de modo análogo rezamos en la liturgia del Viernes Santo: «Tu cruz adoramos, Señor, y tu santa resurrección alabamos y glorificamos. Por el madero ha venido la alegría al mundo entero».

La *anámnēsis* o memoria deviene así anticipación, la *memoria passionis* se convierte en *memoria futuri*, en recuerdo anticipativo de la transfiguración futura. Todo acto de culto divino es una celebración pascual; todo domingo, una pequeña Pascua. El culto divino puede ayudarnos a mirar lo terrible que a diario vemos en el mundo a la luz de la cruz y la resurrección y a no perder la esperanza en relación con ello. La esperanza escasea en la actualidad. Pero sin esperanza nadie puede vivir. Así pues, a nosotros, que hemos devenido tan pusilánimes y derrotistas, el culto divino nos hace falta doblemente.

III. El culto divino, celebración de la comunidad (*communio*)

Me gustaría mostrar desde un tercer punto de vista que el culto divino no es solo un asunto personal o incluso individual y privado, sino un acontecimiento comunitario. En la Biblia, el término griego para designar el culto divino es *leitourgía*; de él procede nuestra palabra «liturgia». En la antigüedad, *leitourgía* era un acto público en beneficio del pueblo, patrocinado bien por el gobernante, bien por un rico mecenas. De ahí que la liturgia no sea una ceremonia privada, sino pública. Es culto divino en común, *communio*.

Este aspecto se encuentra también en la Sagrada Escritura. En Pablo se dice: «Cuando os reunís…» (1 Cor 11,18.20; cf. 14,26). También en los Hechos de los Apóstoles se reitera una y otra vez que los discípulos se reunían en un mismo lugar. Así pues, «culto divino» significa asimismo reunión, asamblea (*sýnaxis*). También «Iglesia» (*ekklēsía*), como traducción del término hebreo *qahal*, quiere decir asamblea. Semejante asamblea pública no transcurre sin más de forma espontánea, sino siguiendo un orden determinado y conforme a formas fijas. Ya los relatos bíblicos de la última cena muestran huellas de estilización litúrgica.

Por consiguiente, la liturgia no puede ser reinventada sin cesar ni componerse al gusto de cada cual. Cuando participo en una celebración litúrgica, no me gusta estar expuesto a las ocurrencias e inspiraciones subjetivas del celebrante de turno. Ello se me antoja una frescura por parte de este, pues yo acudo para celebrar la liturgia de la Iglesia. En la objetividad propia de la liturgia se expresa la universalidad de la liturgia católica. En efecto, lo que cuenta es el único Señor, la única eucaristía y, por tanto, la única liturgia. Así, en cualquier lugar del mundo puedo participar en la celebración de la eucaristía o incluso presidirla; pese a la diversidad de idiomas, se trata siempre de una y la misma liturgia. De este modo, la afirmación de que en la única Iglesia de Jesucristo todos somos hermanos y hermanas no es solo una teoría abstracta y una frase vacía, sino una realidad concretamente experimentable.

El carácter comunitario de la liturgia tiene aún una dimensión más profunda. Según Pablo, «uno es el pan y uno es el cuerpo que todos formamos pues todos compartimos el único pan» (1 Cor 10,17). El cuerpo eucarístico de Cristo nos reúne en el cuerpo eclesial de Cristo, nos convierte en el cuerpo de Cristo que la Iglesia es. Esta frase del apóstol tuvo una importante historia efectual (*Wirkungsgeschichte*). Agustín definió la eucaristía como *signum unitatis et vinculum caritatis*, «signo de la unidad y vínculo de la caridad». Tomás de Aquino afirmó que el verdadero «asunto» de la eucaristía no es tanto la presencia de Cristo y el encuentro personal con él cuanto la unidad de la Iglesia.

Por muy precarias que sean las condiciones en las que una comunidad en el rincón más remoto del planeta celebre la eucaristía, esa comunidad se reúne alrededor del único Señor y celebra la única liturgia, por lo que lo hace en comunión con la Iglesia universal, al igual que esta celebra la eucaristía en comunión con ella. Quien celebra la eucaristía nunca está solo: pertenece a la Iglesia católica universal. Esto hace saltar por los aires la

ideología comunitaria y la mentalidad de sacristía, obstinada y estrechas de miras, que considera que la Iglesia somos los de aquí, que nosotros definimos lo que es la Iglesia y lo que debe ser la liturgia y que no nos interesa lo que otros tengan que decir. No, la Iglesia y el culto divino son algo mayor, algo más amplio y universal. Se trata siempre del único Señor y de la única eucaristía. En su culto divino, la Iglesia es, en cierto modo, el más antiguo *universal player* [agente universal].

Así, para nosotros, la comunión eucarística y la comunión eclesial están, por esencia, íntimamente unidas. Eso tiene consecuencias para la cuestión de la comunión eucarística, hoy tan debatida. Desde los primeros siglos rige en la Iglesia la regla: cada cual comulga en la Iglesia a la que pertenece. Hasta mediados del siglo XX, esto valía incluso en las Iglesias protestantes. Por eso, luteranos y reformados (calvinistas) no tenían comunión eucarística entre sí. La praxis de invitar a todos a comulgar es una innovación relativamente reciente, de la que las Iglesias católicas y orientales no pueden participar por fidelidad a la tradición bíblicamente fundada.

Conozco, por supuesto, los problemas pastorales que surgen a consecuencia de ello. También yo sufro por ello. En las Jornadas Católicas Alemanas (*Katholikentag*) de hace tres años expuse cómo deben abordarse de modo pastoralmente responsable estos problemas. En aquella ocasión dije que no puede tratarse, por ejemplo, de excepciones al principio universal, pero que todo principio universal tiene que aplicarse de modo correcto conforme a las reglas de la epiqueya (o de la *oikonomía*, economía) y a la conveniencia canónica. Ello significa que todo principio debe aplicarse a la vista de la singular situación personal de cada caso, o sea, en consideración de las circunstancias. Lo cual excluye ciertamente una invitación universal a la eucaristía, pero posibilita reglamentaciones pastorales específicas para los casos particulares, siempre que exista una razón objetiva seria y se den la fe eucarística y la disposición adecuada.

Esto se considera en ocasiones insatisfactorio, y de hecho lo es, pero no hace sino reflejar lo insatisfactorio de la actual situación ecuménica, en la que no existe plena comunión eclesial. Por eso, no se alcanzará una solución general y satisfactoria mediante protestas y crítica enérgica, sino solo forjando un acuerdo teológicamente responsable en la cuestión de la comunión eclesial. Entonces se resolvería asimismo el problema de la comunión eucarística. Hoy en varios frentes ecuménicos –tanto en el diálogo bilateral internacional y nacional como en el diálogo multilateral en el marco de la comisión Fe y constitución del Consejo Mundial de Iglesias– se trabaja intensamente en el tema eclesiológico y en el tema ministerial. Ha habido acercamientos, pero hasta ahora, por desgracia, no hemos sido agraciados con ningún éxito relevante. Para mi pesar, también se han producido retrocesos, por ejemplo en el reciente documento de la VELKD (*Vereinigte Evangelische-Lutherische Kirche Deutschlands*, esto es, la Iglesia Evangélico-Luterana Unida de Alemania) sobre la ordenación y la delegación, que, a mi parecer, supone un retroceso respecto de lo alcanzado hasta ahora, minando así aún más el terreno para la demanda de comunión eclesial.

Esto me entristece. Sin embargo, a mi juicio no es una razón para la resignación; al contrario, constituye un impulso para –y un compromiso con– la continuación del trabajo ecuménico serio. En aras del encargo recibido de Jesucristo, pero también en aras de las personas, no existe ninguna alternativa responsable al ecumenismo. La meta del ecumenismo no es otra que reunirnos en torno a la única mesa del Señor, compartir el único pan y beber del único cáliz y, de este modo, estar en comunión plena unos con otros en una unidad en la diversidad.

IV. Culto divino (*Gottesdienst*) y servicio al mundo (*Weltdienst*)

En esta última sección me gustaría explicar que el culto divino, según la concepción católica, además de no ser un asunto meramente personal ni tampoco solo un asunto intraeclesial, tiene una marcada dimensión mundana. En la Carta a los Romanos habla Pablo de una *logikḗ latreía*, o sea, de un culto divino conforme a la razón (cf. Rom 12,1). Con ello no se refiere a un culto liberal-ilustrado. Antes bien, habla de una renovación del pensamiento y de una transformación de la vida y del mundo. Así pues, en el culto divino no se trata de un rito que hay que cumplir, sino de un culto a Dios que tiene y debe tener consecuencias, de un culto que se irradia sobre la vida.

Irradiación sobre la vida significa en primer lugar irradiación sobre la vida personal. Así como la justificación y el bautismo deben arrojar frutos en forma de obras de amor, así también el culto divino. Pablo reprende con severidad a los corintios a causa de sus disputas de bandos. «Y así resulta que, cuando os reunís, no coméis la cena del Señor» (1 Cor 11,20). «Por tanto, quien coma el pan y beba la copa del Señor indignamente, es reo del cuerpo y la sangre del Señor» (1 Cor 11,27).

Exhortaciones análogas pueden leerse en la Carta de Santiago. Su autor censura que en el culto divino se hagan distinciones entre ricos y pobres; considera reprobable que se den a los ricos los mejores puestos y a los pobres los peores (cf. Sant 2,1-4). Por eso, no basta con hablar de hermanos y hermanas, hay que comportarse en consonancia con ello. El saludo de paz que intercambiamos en la celebración litúrgica no debe ser un mero rito, pues en tal caso representaría una mentira piadosa o, mejor dicho, impía. Debe hacerse realidad en la vida de la comunidad y de la Iglesia.

Con ello se ha puesto ya de manifiesto que el culto divino conlleva también consecuencias sociales. Ya en la Iglesia primitiva se realizaban con ocasión de las celebraciones cultuales colectas para los pobres de Jerusalén. El propio Pablo exhortó con frecuencia a ello. De hecho, no se puede compartir el pan eucarístico sin compartir también el pan de cada día. Semejante afirmación comporta un serio examen de conciencia para las comunidades en los países ricos del mundo por lo que atañe a su relación con las comunidades en los países pobres. La injusta distribución de los bienes en el mundo atraviesa también a la propia Iglesia, en la que hay Iglesias ricas e Iglesias extremadamente pobres. El culto cristiano a Dios no puede por menos de tener consecuencias a este respecto. El culto divino exige una cultura del compartir y de la solidaridad. Implica toda una doctrina social y una opción preferencial por los pobres.

El culto divino también tiene, por último, irradiación sobre nuestra relación con la creación. El pan y el vino que utilizamos en la eucaristía y sobre los que se pronuncian las palabras consagratorias de Jesús son dones de la creación. «Frutos de la tierra y del trabajo de los hombres», se dice en nuestra liturgia. De este modo, la acción de gracias eucarística expresa la alabanza de la creación entera: «Los cielos proclaman la gloria de Dios, pregona el firmamento la obra de sus manos» (Sal 19,2). En el canto de alabanza de los tres hombres en el horno ardiente se exhorta a toda la creación –Sol, Luna y astros

del cielo, lluvia y rocío, fuego y calor, fríos y heladas– a alabar a Dios (cf. Dn 3,51ss), como también se hace en el famoso «Cántico de las criaturas» de san Francisco. La relación es aún más profunda: la consagración del pan y el vino anticipa en cierto modo algo de la transfiguración escatológica de la creación, cuando Dios sea «todo en todo» (cf. 1 Cor 15,28).

De ahí que precisamente la liturgia católica incorpore en la celebración litúrgica todo y todos los sentidos: luz, flores, colores, en especial la música, pero también el olfato (incienso), las artes plásticas y la arquitectura. En la procesión del ofertorio, las ofrendas son llevadas solemnemente al altar y bendecidas; y en ciertos días señalados, los fieles se llevan a sus hogares algo (pan bendito, vino bendito, etc.) para consumirlo allí. Toda la vida debe ser incorporada a la alabanza a Dios. Ese es también el sentido de los sacramentales, de los llamados pequeños sacramentos, o sea, ante todo de ciertos actos litúrgicos de bendición de edificios, viviendas, puentes, etc.

La vida cultual católica es, por eso, rica y variada, expresiva, colorida y también alegre y optimista, en el mejor sentido de estas palabras. Por supuesto, tales usos son susceptibles de malentendidos y abusos. Pero *abusus non tollit usum*, «el abuso no elimina el uso». En sí, estos usos no tienen nada que ver con la magia y similares. Lo que pretenden es traducir la fe y el culto divino a la vida, enraizarlos en la vida de las personas, aclimatarlos, hacerlos fructíferos. A fin de evitar malentendidos, en vez de reaccionar con ciega iconoclasia, lo suyo sería vincular estas acciones con una interpretadora predicación de la fe, tal como hoy es común en general y se lleva a cabo con toda naturalidad. Así se hace patente que la fe no es solo un asunto de la cabeza ni tampoco solo del corazón, sino un asunto de todo el ser humano corporal.

Y un último punto: en todas estas formas de expresión de la vida litúrgica se manifiesta, junto a la dimensión de la creación, la dimensión escatológica de la liturgia. Ya la comunidad primitiva celebraba sus reuniones cultuales con júbilo escatológico (*agallíasis*; cf. Hch 2,46). Nos ha llegado la invocación: *Marána thá* (cf. 1 Cor 16,22; Ap 22,20)[149]. En último término, la liturgia que celebramos aquí en la tierra actualiza la liturgia celestial, la adoración del Cordero de la que habla el último libro de la Escritura, el Apocalipsis de Juan (cf. Ap 5,8-14; 1 Pe 1,19s). Piénsese, por ejemplo, en el sanctus, en el que la comunidad se une al trisagio de los ángeles, o en el agnusdéi, la participación en la adoración celestial del Cordero. La liturgia la celebramos en la entera comunión de los santos.

Así, en contra de una insana tendencia a configurar la liturgia como si se tratara de un evento o un festival, hay que afirmar que de la liturgia también forman parte momentos de adoración, quietud, meditación. En nuestro tan ruidoso y ajetreado mundo, estos momentos nos hacen bien y representan además un benéfico contraste y una saludable alternativa. Y no se diga que eso hoy ya no llega: las celebraciones de la comunidad de Taizé renuncian por completo a los ruidosos elementos festivaleros y están marcadas a fondo por elementos meditativos; justo por eso acuden a ellas numerosos jóvenes, que las valoran mucho.

Por fortuna, entretanto estamos en el buen camino de superar la configuración de la liturgia dominante en las últimas décadas, demasiado poco exigente y en ocasiones ayuna de cultura. Hay que eliminar, ciertamente, la falsa pompa, pero eso no debe llevar al vacío cultural. Es necesario expresar la belleza intrínseca de la eucaristía mediante la digna celebración y una cultura litúrgica. La belleza es, en último término, un atributo de la esencia divina. Se refiere a lo que la Biblia denomina la gloria de Dios (*kabod*, *dóxa*). Esta se refleja en la belleza de la creación y debe reflejarse asimismo en la belleza de la liturgia; al final transfigurará el conjunto de la realidad.

En la liturgia se abre, por así decir, una rendija que nos permite asomarnos ya ahora al otro mundo, al mundo del cielo. Puede ser ya ahora un pedazo del cielo sobre la tierra. Piénsese en nuestras titánicas catedrales y colegiatas góticas, como la que se alza aquí, en Ulm, o en nuestras iglesias barrocas de la Alta Suabia. No en vano se dice que en la Alta Suabia el cielo está algo más bajo.

Si esta belleza y esta gloria de Dios resplandecieran en la celebración de la liturgia y confirieran brillo a esta, a muchas personas podría revelárseles literalmente un nuevo mundo y, por así decir, abrírseles una rendija de la ventana que permite asomarse al otro mundo, al mundo de la trascendencia; entonces en la liturgia podría brillar, en medio de una realidad que por lo demás a muchos les resulta más bien gris y plomiza, un rayo de esperanza. Una liturgia semejante irradia por sí sola fascinación; resulta de por sí invitadora y atrayente; suscita asombro, esperanza, alegría. De ella vale lo que Pablo dice en otro contexto: vendrán los de fuera y os dirán: «Realmente con vosotros está Dios» (1 Cor 14,25).

Quizá entendamos ahora un poco mejor qué significa la frase: «Alabar a Dios es nuestro ministerio». San Benito lo dijo de la siguiente manera en su Regla: «Nada debe anteponerse al culto divino». Con ello se convirtió en uno de los padres fundadores de Europa y de la cultura europea. En el centro de todas nuestras ciudades hay catedrales o colegiatas. No es concebible una Europa sin casas de Dios ni culto a Dios; no sería ya Europa. Sin culto divino nos empobrecemos; con él nos enriquecemos. Del culto divino depende por completo la cultura europea, de él depende por completo la humanidad de nuestra condición humana. Por eso, repitamos una vez más la frase de Ireneo de Lyon: «La gloria de Dios es que el hombre viva».

El objetivo del esfuerzo y la oración ecuménicos es que, con ayuda de Dios, podamos dar algún día conjuntamente este testimonio: cuando, como y donde él quiera. Con este deseo hacemos nuestra la oración de Jesús en la víspera de su muerte, asumiendo tal oración como testamento suyo, vinculante para nosotros: «Que todos sean uno, para que el mundo crea» (Jn 17,21).

Segunda parte:

El bautismo

5.
Fe y bautismo

I. Planteamiento del problema

1. Desde la historia de la Iglesia

La decisión de bautizar a los niños fue «la decisión de mayores consecuencias de toda la historia de la Iglesia». Aunque propiamente no fue elevada a conciencia como tal decisión, tuvo consecuencias más importantes que la paradójica frase: *In hoc signo vinces* [Con este signo vencerás], mediante la cual «el signo de la impotencia divina tuvo que avalar la entrada de la Iglesia en el terreno del poder mundano». La praxis del bautismo de niños, que logró imponerse, puede ser considerada el auténtico comienzo de la era constantiniana. Introdujo un cristianismo al que uno «no decide adherirse, sino en el que inconscientemente "nace", de modo análogo a como mediante la circuncisión se incorporaba a los niños al pueblo "carnal" de la promesa»[150]. El bautismo de niños se convirtió, por eso, en el fundamento del fenómeno de la Iglesia de masas (*Volkskirche*). Por «Iglesia de masas» se entiende el modo de manifestación de la Iglesia en el que «pueblo e Iglesia, *imperium* y *ecclesia* forman una unidad, más aún, en la práctica coinciden. Quien nacía en un determinado pueblo devenía automáticamente asimismo miembro de la Iglesia»[151]. No pueden caber apenas dudas de que la era constantiniana y, con ella, la figura de la Iglesia como Iglesia de masas se encuentran hoy en vías de extinción. En la actualidad, la pertenencia a la Iglesia y, más aún, la vinculación confesional a ella, por una parte, y la pertenencia a un determinado pueblo o a una determinada sociedad, por otra, coinciden cada vez menos. El ser cristiano deviene en creciente medida un asunto de opción personal. Por eso, ya desde el mero punto de vista de la historia de la Iglesia es comprensible que la praxis del bautismo de niños vuelva a ser cuestionada en la actualidad. En ello se trata, sin embargo, de algo más que del aislado fenómeno del bautismo de niños. Lo que está en juego es la forma y la estructura de la Iglesia del futuro. Ya en la precedente historia de la Iglesia, el bautismo de infantes se convirtió siempre en un problema dondequiera que se cuestionara la estrecha vinculación de Iglesia y Estado. Esto aconteció en la Edad Media por las sectas espiritualistas, los albigenses y valdenses; en la Modernidad sobre todo por las Iglesias libres nacidas en la estela de la Reforma. Enlazando con la eclesiología del primer Zuinglio, inspirada por la estructura de las comunidades neotestamentarias, en 1525 surgió en Zúrich, bajo la dirección de Conrad Grebel, la primera Iglesia libre –libre en el doble sentido de que solo reconocía como miembros a quienes se habían unido a ella por libre decisión y de que regulaba autónomamente sus asuntos prescindiendo de toda intromisión estatal–. Así, a finales de enero de 1525 tuvo lugar el primer bautismo de un adulto, lo que marca el nacimiento del movimiento anabaptista y de las Iglesias libres. Los anabaptistas de la época de la Reforma son los primeros pioneros de la separación de Iglesia y Estado, así como de la libertad religiosa personal[152]. Anticiparon en parte la problemática que en la actualidad crecientemente se les plantea a las Iglesias de masas (*Volkskirchen*) y a las protestantes Iglesias regionales (*Landeskirchen*).

La nueva situación surgida con el final de la era constantiniana significa en primer lugar para las Iglesias una oportunidad. Pues la idea de que la pertenencia a un pueblo y la pertenencia a la Iglesia van unidas de forma prácticamente natural se corresponde más con el judaísmo que con el cristianismo. Así, las Iglesias tienen hoy la posibilidad de comprender y realizar con mayor profundidad su esencia específicamente cristiana. Por eso, el nerviosismo y la susceptibilidad con que a menudo se aborda el problema del bautismo de niños únicamente resulta comprensible en el caso de que se considere que la Iglesia misma depende por completo del sistema de la Iglesia de masas[153]. En cambio, si este se tiene solo por una forma específica de la Iglesia, que es propia de una determinada época y que hoy está siendo reemplazada por otra en medio de numerosísimas dificultades, se replantea la pregunta por la relación de la opción personal de fe y la pertenencia a la Iglesia fundada en el bautismo. En este interrogante asoma el problema de cómo conjugar libertad e institución en la Iglesia. Si se formula la pregunta de este modo, no solo se supera la aisladora fijación en el problema del bautismo de niños, sino que con ello se afirma asimismo desde el principio que la alternativa a la Iglesia de masas (*Volkskirche*) no puede ser sin más la Iglesia basada en la pertenencia voluntaria (*Freiwilligkeitskirche*) y un cristianismo puramente decisional. La pregunta es más bien qué forma característica encontrará la Iglesia del futuro para determinar en concreto la relación existente entre libertad e institución.

2. Desde la teología bíblica

Solamente sobre el trasfondo de historia de la Iglesia recién expuesto se hace manifiesta la actualidad del debate exegético sobre el bautismo de niños. Sus protagonistas principales son Joachim Jeremias y Kurt Aland[154]. En este debate, la pregunta teológica decisiva no es, sin embargo, si el bautismo de infantes se practicaba ya en la época neotestamentaria o si es atestiguado ya por los escritos del Nuevo Testamento. En estos no se menciona explícitamente el bautismo de menores. El bautismo de niños no puede demostrarse ni negarse desde un punto de vista exclusivamente bíblico[155]. La pregunta meramente histórica puede quedar abierta sin problemas, porque la facticidad del bautismo de niños en el Nuevo Testamento no implica, ni mucho menos, que tenga que ser normativo para nosotros. En el Nuevo Testamento existen ritos atestiguados con mayor seguridad, como, por ejemplo, el lavatorio de pies (cf. Jn 13) o la obligación de cubrirse con velo las mujeres (cf. 1 Cor 11,1-6), que más tarde dejaron de practicarse; y no existe motivo alguno para recuperarlos en la actualidad solo porque fueran habituales en época neotestamentaria. Las formas sacramentales y legales del Nuevo Testamento se engloban en estructuras judías y helenísticas previamente dadas. De ahí resulta que la historicidad forma parte directa de la esencia del orden eclesial. Los órdenes atestiguados en el Nuevo Testamento son modelos vinculantes abiertos a actualizaciones siempre nuevas. En consecuencia, deben ser puestos en relación con nuestra actual realidad histórica y social[156].

Según esto, el interrogante decisivo desde la perspectiva de la teología bíblica no es la pregunta por la praxis del bautismo de niños como tal, sino la pregunta por la comprensión bíblica fundamental del bautismo y por la relación que la Biblia establece entre fe y bautismo. Aunque no aparezca todavía atestiguado en el Nuevo Testamento, el bautismo de infantes *puede* ser «el resultado natural de una situación del cristianismo totalmente transformada»[157] y presentar legítimamente bajo condiciones históricas nuevas la relación fundamental existente entre fe y bautismo. En la actualidad, puesto que vivimos en una situación de nuevo bastante modificada, la relación que la Biblia establece entre fe y bautismo puede, en determinadas condiciones, exigir una praxis diferente. Lo que en una situación bien puede ser visto como un medio legítimo de cristianización es susceptible de convertirse bajo condiciones transformadas en un medio de descristianización[158]. Formulado de forma más general: a fin de que algo siga siendo lo mismo bajo otras condiciones debe articularse de manera diferente. Dado que esto no se tiene en cuenta, la mayoría de las reflexiones sobre el problema del bautismo de niños adolecen de un punto de vista unilateralmente biblicista y hermenéuticamente poco reflexionado. Y así, ante la conocida diversidad de los testimonios bíblicos, llegan a resultados totalmente contrarios y en último término arbitrarios. Por eso, el planteamiento de la cuestión desde la óptica de la teología bíblica nos lleva directamente al punto de vista dogmático y sistemático y al problema de determinar de modo fundamental la relación entre fe y bautismo.

3. Desde la teología dogmática

El planteamiento dogmático se desencadenó en la teología reciente sobre todo por una conferencia pronunciada en 1943 por Karl Barth[159]. Las tesis de Barth causaron de inmediato considerable sensación. Es cierto que Barth se deslinda inequívocamente de Zuinglio. Según él, el bautismo no opera en la fuerza de la fe, sino en la fuerza de Jesucristo[160]. No se trata, sin embargo, de un medio generativo, sino solo de un medio cognitivo de la salvación[161]. Por el bautismo se nos «comunica información auténtica» sobre nuestra salvación en Jesucristo[162]. El bautismo es, por consiguiente, un «elemento de la predicación de la Iglesia»[163]. Aún más radical es la comprensión del bautismo que Barth desarrolla en su *Kirchliche Dogmatik* [Dogmática eclesial]. Significativamente, Barth trata aquí la doctrina del bautismo en el marco de la ética. Es un acto de la responsiva obediencia humana[164]. Pensada consecuentemente hasta el final, en esta posición no hay lugar ya para el bautismo de niños. Por eso, tiene que sorprender y no puede sino ser considerado como una inconsecuencia que Barth, a pesar de ello, no rechace de forma categórica el bautismo de niños; antes bien, «solo» lo califica de «inadecuado», de «bautismo realizado desde la desobediencia, indebidamente y, por eso, necesariamente oscurecido», de «herida en el cuerpo de la Iglesia y enfermedad del bautizado»[165].

La confrontación con la posición de Karl Barth la llevó a cabo sobre todo Heinrich Schlier. Según él, el Nuevo Testamento no sabe nada de que el bautismo opere cognitivamente; se trata más bien de «una acción que, en la realización de su acontecer, opera causalmente la salvación en el bautizado». «El bautismo es sin duda un *signum*, una acción con carácter de signo; pero en cuanto *signum instrumentale*, mediante su realización opera lo que designa, *ex opere operato*»[166]. Esta famosa fórmula dogmática sobre el modo de operar de los sacramentos puede ser con facilidad malentendida mágicamente y de hecho también ha propiciado con frecuencia una concepción mágica del bautismo. Sin embargo, conforme a su sentido originario, apunta en una dirección todo menos mágica. Su intención es excluir de manera puramente negativa que el sacramento del bautismo sea eficaz en virtud de los méritos éticos del administrador o el receptor humano del sacramento. Con ello, también excluye que el bautismo opere la salvación en virtud de un «mérito» de fe. Positivamente, posibilita la afirmación de que el sacramento opera solo en la fuerza de Jesucristo[167]. Así pues, atendiendo al contenido, *ex opere operato* significa *ex opere quod operatus est Christus*, «por la obra operada por Cristo»[168]. Este concepto es, en último término, alabanza y reconocimiento de la trascendencia absoluta de Dios, quien concede su gracia cuándo y cómo quiere y de cuya exclusiva disposición depende también la aceptación de esta gracia.

Por consiguiente, el verdadero problema no es, de nuevo, el bautismo de infantes en cuanto tal, sino la pregunta de si el bautismo se entiende como acto divino o como acto de la obediencia humana. En la respuesta a este interrogante radica la auténtica diferencia en la comprensión del bautismo. «La diferencia más profunda no es la que existe entre la comprensión del bautismo en la Iglesia oriental y Agustín o entre Tomás y Lutero, como tampoco, en último término, entre Lutero y Calvino, sino entre todos estos, por una parte, y Zuinglio y los anabaptistas, por otra»[169]. Con esta constatación, sin embargo, el problema dogmático solamente es formulado, pero en modo alguno queda resuelto. Pues con la doctrina del *opus operatum* no se explica la sacramentología eclesial en tu totalidad. No debemos orientarnos inconscientemente por el modelo del bautismo de niños y suponer tácitamente la idea implícita de que la esencia del sacramento se presenta en su forma más pura allí donde la acción personal de la persona en fe y amor está por completo ausente. Lo cierto es más bien que la eficacia salvífica del sacramento depende de la disposición subjetiva del receptor, o sea, de la fe. Según Tomás de Aquino, los sacramentos son incluso *protestationes fidei* [manifestaciones concretas de la fe][170]. Es necesario, pues, considerar ambos aspectos: la acción de Dios –que precede a toda acción humana y es inderivable– en la fe y el bautismo, por un lado, y la acción responsiva del hombre, que se articula una vez más en la fe y en la realización sacramental. La pregunta es cómo pueden conjugarse estos dos aspectos de modo que ni la acción de Dios se convierta en una función del hombre ni tampoco este devenga función de Dios. El problema del bautismo de niños y el deseo de determinar la relación existente entre fe y bautismo nos introducen, por consiguiente, en los problemas más profundos de la teología. Aquí se trata en último término de la relación fundamental del

ser humano con Dios y de Dios con el ser humano. Solo sobre el trasfondo de tales preguntas y perspectivas básicas pueden juzgarse adecuadamente los argumentos específicos a favor o en contra del bautismo de niños.

4. Desde la historia del problema

Precisamente porque el problema del bautismo de niños lleva a preguntas teológicas tan básicas, la praxis eclesial no puede permitirse, en este punto menos que en ningún otro, dejarse guiar solo, con mejor o peor conciencia, por consideraciones pragmáticas. En esta cuestión, que gira en torno al acceso fundamental del ser humano a la salvación, bajo ningún concepto cabe recorrer la senda trillada. Caso de optar por esta, existe el peligro de que el bautismo se transforme en su contrario y de que la visión cristiana de la relación del ser humano con Dios se oscurezca más de lo que es iluminada. Una mala praxis podría confirmar justamente la sospecha que el ateísmo moderno alberga desde Feuerbach y Marx hasta Sartre y Bloch respecto a la fe en Dios; a saber, que creer en Dios significa no reconocer al ser humano su libertad y, en consecuencia, disponer eclesialmente sobre él. En esta cuestión está, pues, en juego la credibilidad del cristianismo en general.

La preocupación por una praxis creíble es hoy especialmente necesaria. La relevancia salvífica del bautismo y su estrecha vinculación con la fe se dan bastante por supuestas en la Escritura. De ahí que nunca sean explícitamente reflexionadas, sino sencillamente atestiguadas y practicadas. Para nosotros no se da ya hoy esta ingenua naturalidad. Para nosotros representa un difícil problema que un acto personal en grado máximo, como debemos entender que es la fe, pueda estar asociado a una institución cuando menos parcialmente condicionada tanto por la historia contemporánea como por la historia de las religiones. Es cierto que resulta relativamente fácil hacer comprensible que todo acto espiritual del ser humano tiende a corporeizarse y, con ello, a cobrar forma en el ámbito de lo social. Eso viene dado con la naturaleza corpóreo-social del ser humano. Pero ¿por qué en el caso del bautismo permanecemos atados a formas muy determinadas, como son, por ejemplo, la inmersión o la ablución? ¿No podrían ser sustituidas por otros ritos quizá más inmediatamente evidentes para el entendimiento contemporáneo? ¿Por qué los usos atestiguados de hecho en la Escritura y la tradición son al mismo tiempo normativos?

En la actualidad, la pregunta ahonda todavía un escalón más. Hoy no nos resulta ya evidente sin más la necesidad salvífica del bautismo, pero tampoco la necesidad salvífica de la fe, al menos de la fe explícitamente cristiana. ¿Por qué no ha de bastar el llamado cristianismo anónimo, que consiste, por ejemplo, en orientar la propia vida según los valores últimos, asumir con intrepidez el oscuro misterio de la existencia y aceptar realmente a los otros como prójimos? Así pues, más allá de los simples datos de la Escritura y la tradición tendremos que preguntarnos con mucho cuidado por el sentido y el fundamento intrínsecos de esa unidad y necesidad salvífica de fe y bautismo. Solo

abordando de manera tan radical el problema haremos justicia bajo las condiciones actuales a la pregunta de por qué bautizamos a niños pequeños.

II. Intento de solución

1. La relevancia salvífica de la fe

Para avanzar en la abundancia de problemas planteados, partamos del sentido originario de «creer»[171]. Pues ni en su sentido originario ni en la concepción bíblica de la palabra significa «creer» en primer lugar tener frases reveladas por verdaderas. Una concepción de la fe tan estrechamente intelectualista convierte a la fe en una forma deficiente de saber. «Creer» es definido entonces como la afirmación de una verdad cuando no se dispone de la posibilidad de asomarse con seguridad a las razones intrínsecas de la misma. Semejante fe suele encontrarse en la embarazosa situación de sentirse obligada a disculparse ante el «mero» saber y de tener mala conciencia intelectual. Ahora bien, semejante saber solamente es posible allí donde se habla de hechos o relaciones concretos y objetivables. Fracasa, en cambio, allí donde se trata del contexto de sentido del todo, porque, desde la cosa misma, este sentido no es de nuevo objetivamente abarcable ni tampoco puede ser alcanzado mediante el pensamiento. Pero el ser humano se interesa por este sentido del todo cuando, por ejemplo, pregunta por la felicidad, así como cuando se esfuerza por tener una vida realizada. Es en esta pregunta por el fundamento y sentido del ser humano en su mundo y con su mundo donde se asienta originariamente la fe. Aquí no se trata de un saber sobre lo concreto, sino de la certeza del todo. También se trata en último término de nosotros mismos, de algo «que nos importa incondicionalmente» (Paul Tillich). De ahí que la fe no sea un acto de saber derivado, sino una realización fundamental y un proyecto global de la persona. La fe tiene que ver con la integridad y la salvación del ser humano. En este sentido, la pregunta por la fe es la pregunta primigenia del hombre. El ser humano puede intentar quizá eludirla intelectualmente o rechazarla como ilegítima o carente de respuesta. Sin embargo, en la praxis de su vida no puede sustraerse a ella. En las situaciones decisivas de su vida debe darle respuesta en un sentido u otro. Bajo esta óptica, el increyente (en sentido cristiano) cree asimismo en cierto modo. También la incredulidad es una opción de fe, de la que no cabe dar demostrativamente razón por completo en el saber reflexivo. El hombre no desarrolla por sí solo tales posibilidades y proyectos fundamentales de existencia. Le vienen dados previamente por la tradición intelectual y le son revelados y ofrecidos por otras personas. De ahí que la fe siempre esté vinculada con la asimilación de la tradición. También comporta sin falta una nueva solicitud por el prójimo, un escuchar al otro, un salir a su encuentro. Incluye y presupone la confianza mutua entre personas. Por eso, la fe instituye tradición y comunidad. Aunque es un acto sumamente personal, posee de manera esencial y constitutiva un elemento institucional. La fe no solo se expresa en formas externas; también es posibilitada y sostenida antes de nada por la transmisión exterior. En consecuencia, en la fe nunca se trata solo de certeza interior, sino también de certeza exterior, de un espacio de vida tanto humana –en el sentido más

verdadero de la palabra– como convivencialmente familiar. La fe tiene que ver con una condición humana reconciliada en el seno de una humanidad reconciliada.

Es significativo que el equivalente veterotestamentario de la palabra española «creer» sea ante todo el verbo hebreo *'aman*[172]. Lo hemos conservado hasta la fecha en la respuesta litúrgica «amén». Originariamente significa ser firme, seguro, fiable, cierto. Así pues, también según la concepción bíblica, la fe guarda relación con la certeza, la firmeza y el sentido. Ahora bien, en especial el mensaje profético está colmado de la experiencia de la absoluta inconsistencia e incerteza de la existencia y de todas las instituciones, incluidas las religiosas. Lo cual impide toda autocerteza. A tenor del testimonio bíblico, el ser humano nunca encuentra certeza y solidez desde sí y en sí. Por eso, a diferencia de la fe universal-humana que acabamos describir, la fe específicamente bíblica es aquel proyecto global del hombre en el que este soporta la impenetrabilidad de la vida aceptando y afirmando el oscuro misterio de su propia existencia y de su mundo justo en su extrañeza y alteridad en vez de protestar contra ello o de desesperar a causa de ello. La fe solo está en condiciones de proceder así gracias a que entiende la impenetrabilidad de la existencia como la otra cara de la impenetrabilidad de un amor vuelto hacia nosotros por pura libertad y al que llamamos Dios. Creer significa aceptar a Dios como el amén, como el sí al ser humano, para a continuación decir uno mismo amén a Dios, reconocer a Dios como Dios y encontrar en Dios el fundamento y sentido de la propia existencia[173]. «Creer» significa aceptarse a sí mismo y aceptar a los demás como aceptados. La fe es un acto de la autoexpropiación del hombre a favor de Dios[174], un acto en el que el hombre se encuentra a la vez a sí mismo. De ahí que la fe sea la justificación y salvación del ser humano. Ella lo hace justo y lo salva. La fe es «principio, fundamento y raíz» de la salvación humana[175]. La fe, sin embargo, no es un medio necesario de la salvación (como solía decirse tradicionalmente); no es un tercer término mediador entre el ser humano y la salvación. Es la cara subjetivo-personal del ser salvado y justificado del hombre (cf. Rom 1,17; 3,22.26.28).

Tal posibilidad existencial nos es abierta, en su univocidad última, por Jesucristo. En él acontece de una vez para siempre algo definitivo y no superable ya en la historia. Este carácter escatológico es inseparable del acontecimiento Cristo. Eso significa que Jesucristo, por medio de su mensaje sobre el amor de Dios y el amor al prójimo, no solo nos ha anunciado una nueva posibilidad existencial, sino que la ha vivido como modelo para nosotros, posibilitándonosla así[176]. Él es, en persona, «el Amén» (cf. Ap 3,14), el «iniciador y consumador de la fe» (cf. Heb 12,2). Nuestra fe no puede entenderse sino como un «ser admitidos en la actitud más íntima de Jesús»[177]. Por eso es, en el pleno sentido de la expresión, «fe de Jesucristo» [*pístis Iēsoû Christoû*] (cf. Gal 2,16.20; 3,22; y *passim*). La fe es un estar determinados por Cristo y, por tanto, un «ser en Cristo» (*eînai en Christô*). Toda vez que posee de este modo su fundamento, medida y contenido en Jesucristo, la fe cristiana nunca es una mera cualificación de nuestra existencia. Tiene más bien un contenido del todo concreto[178]. Es fe materialmente determinada, y solo como tal fe determinada en su contenido por Jesucristo es fe

específicamente cristiana. En virtud de esta relación histórica concreta, depende en esencia de la tradición. El testimonio de la fe no es posible sin los testigos de la fe (cf. Rom 10,14-17; 2 Cor 5,18s). A la fe cristiana le es inherente un elemento institucional[179]. La fe cristiana tiene forma esencialmente eclesial y solo es posible en la convivencia, reciprocidad y solicitud de la entera comunidad de creyentes.

Esto no quiere decir que la fe cristiana, máxime en nuestra situación poscristiana, no pueda darse también en forma secular, «anónima» y más allá de los límites de las Iglesias institucionalmente constituidas. En cierto sentido puede afirmarse sin problemas: todo aquel que asume el riesgo de la existencia acepta el misterio del amor de Dios ahí oculto, con lo cual en último término también ha «aceptado al Hijo del hombre, porque en él Dios ha aceptado al hombre»[180]. Así, más de uno se ha encontrado en su vida con Jesucristo sin reconocerlo. Quien acepta en último término al otro, quien no solo lo ama en aras de su propio enriquecimiento y personalización, sino que considera suya la necesidad del otro para compartir con él lo suyo, ese, según el testimonio explícito de la Escritura, se encuentra sin saberlo con Jesucristo mismo (cf. Mt 25,35-45). Una persona así cree, aun cuando se considere a sí misma increyente. Por tanto, esto en modo alguno puede negarse. Pero también es innegable que semejante fe «anónima» no puede ser lo definitivo y auténtico. Permanece desprotegida y confusa, equívoca y expuesta a malentendidos, si no se articula corporal-socialmente de modo inequívoco y tangible y se verifica en diálogo con la gran tradición histórica de la humanidad. Por lo que respecta a la situación personal del individuo, puede constituir, en determinadas circunstancias, el máximo de claridad concretamente alcanzable y responsablemente atestiguable aquí y ahora. En este sentido, la fe «anónima» representa para esa persona concreta también la salvación. Pero en una visión más general de las cosas debe ser considerada como un estadio todavía inmaduro y, en esa misma medida, provisional. Para ser exactos, no se trata de un camino extraordinario de salvación junto al camino oficial-ordinario de salvación, sino de un camino de salvación inconcluso desde la meta de sentido del ser humano y su condición de salvado, aunque eventualmente puede ser más profundo que una parte del cristianismo eclesial[181].

La necesidad y obligación de confesar expresamente la fe cristiana en su forma eclesial no puede afirmarse como un principio abstracto y universal. Esta necesidad y obligación existe solo para quien se encuentra con esta fe cristiana de modo histórico y concreto[182]. Tal encuentro requiere algo más que haber oído hablar de Cristo y del cristianismo, algo más incluso que conocer el mensaje de Cristo por experiencia directa. Encuentro verdadero solo tiene lugar allí donde el mensaje cristiano se convierte en exigencia personal que insta a optar. Que esto acontezca o no depende de numerosos factores. Cuando no llega a concretarse, ello no necesariamente tiene que deberse a la culpa personal de los afectados. Puede ocurrir, y de hecho con frecuencia ocurre, que el modo en que se atestigua el mensaje cristiano resulte tan poco invitador, interpelante y creíble para la persona afectada que esta no se sienta realmente obligada a confrontarse siquiera con él. La necesidad salvífica de la fe es, por consiguiente, una afirmación que

no debe desligarse de la concreta situación de anuncio ni convertirse en una ley general. Solo el anuncio crea la situación de opción en la que la persona tiene oportunidad de alcanzar univocidad y claridad, pero en la que asimismo puede no encontrar la salvación. No en vano, la Escritura solamente reprueba a quien rechaza el mensaje de salvación (cf. Mc 16,16; 2 Cor 4,3). Donde semejante rechazo acontece de modo consciente y voluntario, allí sale a la luz que la persona afectada no quiere oír ni llevar a la práctica la verdad última sobre sí misma y el mundo (cf. Jn 3,19ss). Donde tal es el caso, allí no puede hablarse ya con sinceridad de un cristianismo anónimo, allí el ser humano renuncia a Dios y no encuentra, por tanto, la salvación. El hecho de que exista la posibilidad real de ello es lo que confiere seriedad a la opción de fe. Sin embargo, ninguna persona puede afirmar con seguridad, ni por lo que respecta a sí misma ni mucho menos por lo que respecta a los demás, si esa posibilidad se torna realidad ni tampoco dónde[183]. Tenemos que anunciar la fe como buena nueva, como oferta y posibilidad para los seres humanos, sin utilizarla como mensaje amenazador para condenar a otros. Al contrario, toda vez que por la fe estamos persuadidos de que Dios quiere de modo eficaz la salvación de todos los hombres (cf. 1 Tim 2,4), también podemos legítimamente esperar la salvación universal.

2. La relevancia salvífica del bautismo

Mientras que es posible mostrar con relativa facilidad que la fe del ser humano debe articularse de modo social y públicamente tangible, sobre todo si no quiere permanecer en último término ambivalente e indecisa en una situación en la que se hace necesario tomar una opción, resulta en cambio muy difícil fundamentar por qué la fe debe «institucionalizarse» cabalmente en la forma del bautismo con agua. ¿Acaso es el bautismo –máxime hoy, en medio de un cristianismo rutinario de numerosos cristianos de partida de bautismo– un signo tan inequívoco? ¿No puede convertirse incluso en un signo sumamente ambivalente allí donde el ser cristiano y la pertenencia a la Iglesia no solo forman parte de las buenas maneras, sino que quizá hasta constituyen la condición *sine qua non* para el prestigio, el desarrollo personal y profesional y el estatus social? Cabe objetar, por supuesto, que en este mundo, nos guste más o menos, no existe ningún signo del todo inequívoco. Así como el beso más apasionado puede ser mentira, así también una buena bronca puede ser expresión de un afecto muy profundo y de la preocupación por la otra persona. Pero justo por eso permanece abierta la pregunta de por qué la Escritura y la tradición declaran precisamente que este signo del bautismo es necesario para la salvación. La teología tradicional intenta aproximarse a esta pregunta con ayuda de la distinción entre *necessitas medii* (necesidad del medio en razón de una conexión derivada de la naturaleza de la cosa) y *necessitas praecepti* (necesidad del precepto en razón de una expresión positiva de la voluntad divina en la historia de la salvación). La necesidad del bautismo se caracteriza como *necessitas medii* y *necessitas praecepti* a la vez. Esta distinción no está exenta de problemas. Puesto que todo el orden salvífico descansa en la libre disposición divina, en él solo puede darse una *necessitas medii* en un

sentido análogo, lejanamente análogo. De ahí que nunca pueda darse una necesidad salvífica necesaria en sentido estricto desde la naturaleza de la cosa; antes bien, siempre se trata tan solo de una necesidad salvífica libremente (lo que no es sinónimo de arbitrariamente) establecida por Dios[184]. Por eso, la necesidad salvífica del bautismo únicamente puede fundarse en el acontecimiento Cristo. Hay que mostrar que el bautismo con agua es, en el caso normal, el único modo históricamente posible que hoy tenemos para enlazar con la historia de Cristo. Solo en la medida en que es el modo histórico que permite asumir inequívocamente en la fe, de manera corporal y tangible, la historia de Cristo como mi propia historia, el bautismo con agua es también la forma –necesaria desde la naturaleza de la cosa– en que debe articularse la fe en Cristo.

La Iglesia primitiva recorrió de hecho esta vía histórica de fundamentación en tanto en cuanto atribuyó su praxis bautismal al encargo del Resucitado (cf. Mt 28,19s; Mc 16,16). Es cierto que en la actualidad los exégetas están casi unánimemente convencidos de que el mandato bautismal, en especial en la forma en que aparece en Mt 28,19s, representa ya una reflexión y legitimación recapituladora de la praxis bautismal protocristiana y no se encuentra al comienzo, sino al final de un desarrollo[185]. Pero eso no cambia para nada el hecho de que la Iglesia primitiva albergaba por principio la convicción de que en su praxis bautismal no actuaba por iniciativa propia, sino más bien obedeciendo a su Señor. Por supuesto, esta legitimación de la praxis de la Iglesia primitiva no se puede demostrar históricamente, como tampoco cabe hacerlo con la legitimación del mensaje protocristiano de la resurrección invocando las apariciones del Resucitado. Sin embargo, si se echa un vistazo panorámico a todos los demás «intentos de derivación» (a partir de las religiones mistéricas, del bautismo de prosélitos judío, de los baños bautismales de Qumrán, del bautismo de Juan) ensayados por la investigación histórica, se da «la paradójica situación de que el mandato del Resucitado, históricamente intangible, constituye la explicación histórica más verosímil del surgimiento del bautismo cristiano»[186]. Según la convicción cristiana, tanto en el bautismo como en la resurrección hay un comienzo inderivablemente nuevo. Este nuevo comienzo no puede ser concebido una vez más a partir de la continuidad y la correlación con lo antiguo. Pero justo la inderivable novedad de ese comienzo es lo que constituye el mensaje de la salvación: se posibilita un nuevo comienzo, con lo que se atraviesan las constricciones de lo necesario y desprovisto de libertad, del estar atado por destino al pasado, de la esclavitud bajo los poderes de la perdición y el círculo vicioso del mal, y se fundamenta de modo definitivo la esperanza. La inderivabilidad de este comienzo tan solo es, por tanto, la otra cara del hecho de que se ha iniciado una nueva historia de libertad. En ella solamente puede volver a embarcarse el ser humano mediante una decisión libre.

El bautismo cristiano está, por razón de su origen, inseparablemente unido al nuevo comienzo de la cruz y la resurrección. Después de la Pascua no conocemos ningún tiempo inicial donde no existiera el bautismo. La aceptación de la fe en Cristo como el Resucitado estuvo asociada desde el principio con la recepción del bautismo. Por eso, solo dejándonos bautizar podemos también nosotros situarnos hoy inequívocamente en la

historia de la libertad posibilitada por la fe e inaugurada por la Pascua. En este sentido, el bautismo es necesario para la salvación (cf. Jn 3,5; Mc 16,16; Mt 28,19)[187]. Pero tal necesidad salvífica del bautismo no debe entenderse, como tampoco la de la fe, a la manera de una ley abstracta. Debe ser entendida en el sentido de una invitación y una oferta a nuestra libre decisión. El precepto (*Gebot*) del bautismo es, en efecto, un aspecto intrínseco de la *oferta* (*Angebot*) salvífica del bautismo. De ahí que el mandato (*Befehl*) de bautizar tenga la estructura de la paráclesis neotestamentaria, que es precepto, exhortación y consolación a la vez[188]. No puede servir como razón jurídica para negar la salvación a todos los no bautizados ni para obligar a alguien a bautizarse. Puesto que se trata de una llamada dirigida a la libertad humana, de él no cabe derivar directamente el deber de bautizar infantes. Al contrario, guarda relación con la misión de anunciar el Evangelio. Entendido desde el contexto global, el mandato de bautizar no quiere decir, por consiguiente, sino que el bautismo constituye la forma de expresión «objetiva», adecuada y pública del credo cristiano, hacia la cual tiende, conforme a su esencia intrínseca, la fe cristiana y sin la cual no alcanza su consumación «objetiva». De ahí que el llamado «bautismo de deseo» no sea un segundo camino hacia la salvación, complementario del bautismo propiamente dicho. Ambos son más bien dos fases y estadios de un todo en sí indivisible. Solo en el bautismo encuentra la fe cristiana su concreción exterior y su univocidad como confesión del nuevo comienzo salvífico históricamente posibilitado por la muerte y resurrección de Jesucristo. Mediante el bautismo, el creyente se inserta expresa e inequívocamente en la historia salvífica inaugurada con la Pascua.

En este contexto no es posible, por supuesto, siquiera sugerir la intrínseca relevancia salvífica del bautismo en todas sus dimensiones. Aquí nos interesa ante todo la *aproximación* intelectiva, que únicamente desarrollamos en la medida en que es necesario para nuestro tema, considerablemente más limitado. En consonancia con lo dicho hasta ahora, el bautismo puede definirse como un cambio de señorío o reinado[189]. Es característico del ser humano estar siempre bajo algún señorío. «De modo natural» se encuentra en el funesto contexto de perdición, pecado y alienación. A través de Jesucristo se le ha brindado la oportunidad de un nuevo comienzo y se le ha abierto un nuevo espacio vital, en el que ingresa por medio del bautismo. Así, en el bautismo somos arrancados de todos los antiguos poderes de perdición. O dicho en el lenguaje de la tradición, somos liberados del pecado original[190]. En Jesucristo nos es dado un nuevo Señor. Él se convierte en norma y contenido de nuestra vida. El espacio abierto por Jesucristo en el Espíritu en cuanto poder de su presencia es, en concreto, la Iglesia. Como miembros de la Iglesia, en virtud del bautismo somos incorporados a un nuevo contexto de convivencia humana y a una nueva historia. Ello nos abre una nueva posibilidad existencial y nos regala nueva vida. Esta nueva vida es la libertad acaecida en Cristo, que se concreta en el servicio del amor. En ella irrumpe embrionariamente la nueva creación. Por eso, la Iglesia debe ser un signo de libertad y de esperanza para el mundo. Justamente porque tiene su fundamento en el bautismo y la fe, debe ser una institución caracterizada por la libertad.

3. La fundamental unidad de fe y bautismo

En el Nuevo Testamento, la praxis del bautismo se da por supuesta como algo evidente desde el principio mismo. Por ninguna parte se encuentran huellas de un tiempo inicial sin bautismo. Al convertirse al cristianismo, Pablo se encontró sin duda con que en las comunidades cristianas ya existía la costumbre del bautismo. El comienzo del bautismo puede fijarse, pues, en el breve lapso de tres años entre la muerte de Jesús y la conversión de Pablo[191]. La costumbre del bautismo en cuanto tal no es, sin embargo, nada genuinamente cristiano. Encontramos ritos análogos no solo en las religiones mistéricas, sino también en el bautismo de prosélitos judío, en los baños bautismales de Qumrán y en el bautismo de Juan[192]. La diferencia decisiva del bautismo cristiano consistía, sin embargo, en que este iba vinculado desde el principio con una confesión de fe en Jesús. Acontecía «en nombre de Jesucristo» (cf. Hch 2,38; 10,48), «en nombre del Señor Jesús» (cf. Hch 8,16; 19,5) o «del Señor Jesucristo» (cf. 1 Cor 6,11). El bautismo neotestamentario conllevaba «consagrarse a Cristo» (cf. Gal 3,20) o «consagrarse a Jesucristo» (cf. Rom 6,3). El bautismo estaba asociado a una profesión de fe en Jesús como Señor (cf. Rom 10,9). En ello puede quedar abierta la pregunta de si esta profesión de fe la realizaba el bautizando mismo o los circunstantes. Lo cierto es, en cualquier caso, que no se trataba de una fórmula bautismal en el sentido en que hoy la entendemos[193]. Lo importante y decisivo es meramente que en el marco del bautismo se realizaba una profesión de fe. Es posible que al principio fuera de índole cristológico-soteriológica. La profesión de fe trinitaria (cf. Mt 28,19)[194], hoy habitual, constituye un desarrollo posterior. Mediante esta profesión de fe, el bautizando era hecho propiedad de Cristo y sometido a su señorío[195]. No en vano, el bautismo debe ser considerado el *Sitz im Leben* [lugar existencial] de la formación del credo protocristiano[196]. Por consiguiente, el bautismo y el credo van unidos desde el principio.

En la exégesis neotestamentaria se ha llamado ya con frecuencia la atención sobre el hecho de que en la teología paulina existe un considerable paralelismo entre las afirmaciones sobre la fe y las afirmaciones sobre el bautismo. Pablo puede atribuir el mismo don salvífico tanto a la fe como al bautismo. Según 1 Cor 12,13, el Espíritu es comunicado por el bautismo; pero de acuerdo con Gal 3,2.14, le es dado a la fe. Según Gal 3,26s, la comunión personal con Cristo se basa en la fe; los versículos siguientes, en cambio, hablan del bautismo de modo análogo a 1 Cor 12,13 y Ef 3,17. A tenor de Rom 3–5, la justificación y la nueva creación están vinculadas con la fe; según Rom 6, la vida nueva se nos da en el bautismo. Tales afirmaciones podrían multiplicarse. Por lo demás, también pueden señalarse paralelismos estructurales entre la fe y el bautismo: ambos son acciones de Dios sobre el ser humano, ambos conceden nueva vida en Cristo, ambos precisan de la mediación de otras personas, ambos nos sitúan en la tensión entre el presente y el futuro salvíficos, entre el indicativo y el imperativo[197]. Este llamativo hecho admite diferentes interpretaciones. Algunos exégetas del primer tercio del siglo XX, como Adolf Deißmann, Wilhelm Mundle, Albert Schweitzer y otros, se creyeron obligados a

aceptar la existencia de una doble línea o doble hilo en la teología paulina[198]. Sin embargo, los teólogos protestantes desvalorizaron con frecuencia el bautismo en beneficio de la fe. Solo la exégesis desde el punto de vista de la historia de las religiones introdujo un giro, que llegó hasta el punto de que Schweitzer definiera la doctrina de la justificación por la fe como un «cráter secundario» de la teología paulina[199]. Como han puesto de relieve, entre otros, Albrecht Oepke[200], Rudolf Schnackenburg, Otto Kuß, Eduard Lohse y Hans Conzelmann, una consideración más detenida no permite hablar, sin embargo, de dos líneas o hilos en la teología paulina susceptibles de ser contrapuestos. Al revés, el paralelismo de las afirmaciones muestra más bien la indisoluble unidad existente entre la fe y el bautismo. Puesto que ambos van de la mano y se complementan, Pablo puede referirse indistintamente a la fe o al bautismo, según el punto de vista dominante en cada momento[201].

Esta tesis puede corroborarse con facilidad. Pues Pablo habla a menudo en aoristo de que hemos alcanzado la fe (cf. Rom 13,1; 1 Cor 15,2). Es evidente, por tanto, que piensa en un acto singular. Pero, en él, el lugar de esta profesión de fe única y especial no puede ser otro que el bautismo (cf. Rom 10,9)[202]. Por eso, ni siquiera en el llamado «capítulo bautismal» de la Carta a los Romanos, el sexto, habla sobre el bautismo en cuanto tal. Antes bien, toma la confesión de fe como punto de partida de su interpretación y se ocupa de la libertad del pecado que nos ha sido otorgada por la justificación[203]. La relación entre fe y bautismo se afirma explícitamente luego en los escritos deuteropaulinos. Según Col 2,12, el bautismo acontece «mediante la fe». Ef 5,26 califica al bautismo de «baño en la palabra». Por último, a tenor de 1 Pe 3,21, el bautismo es incluso «el compromiso con Dios de una conciencia limpia». Así pues, según el testimonio del Nuevo Testamento, no pueden existir dudas de ningún tipo sobre la unidad de fe y bautismo. De acuerdo con el Nuevo Testamento, no existe bautismo sin fe, pero tampoco fe sin bautismo. Ambos constituyen conjuntamente un proceso global, mediante el cual la persona es liberada del señorío del pecado y sometida al señorío de Cristo.

Sin embargo, con no poca frecuencia acechó en la posterior historia de la Iglesia el peligro de perder de vista la relación intrínseca entre fe y bautismo. Antes incluso de la teoría exegética de la doble línea de la teología paulina se desarrolló en la teología moderna una teoría del doble camino, que diferenciaba entre un camino objetivo-sacramental y otro subjetivo-personal, entre un camino ordinario y otro extraordinario. Este peligro devino agudo por dos flancos. Ya en el siglo III, el papa Esteban defendió contra Cipriano, obispo de Cartago, la validez del bautismo de herejes, o sea, del bautismo que se realizaba en ausencia de la fe ortodoxa. En esta cuestión se profundizó durante las controversias de Agustín con los donatistas[204]. Y más tarde fue retomada, por lo que al contenido se refiere, cuando en el siglo XII, al hilo de la doctrina del *opus operatum*, se sostuvo la eficacia objetiva de los sacramentos con independencia de la disposición subjetiva de quien los administra o recibe[205]. Así se llegó al hecho de que el bautismo de niños se convirtió realmente en modelo para desarrollar la sacramentología.

El peligro de un objetivismo salvífico y una concepción mágica acechaba comprensiblemente a este modo de ver las cosas, en caso de que se aislara. Pero tampoco estaba lejos el peligro contrario, el de una visión puramente espiritualista y subjetivista. Pues ya Ambrosio, en su loa fúnebre del emperador Valentín II, quien falleció sin haber sido bautizado, había desarrollado embrionariamente la doctrina del bautismo de deseo, que luego experimentaría un despliegue tanto teológico como magisterial muy rico[206]. En nuestro siglo ha sido extendida a prácticamente todos los hombres de buena voluntad mediante la teoría del cristianismo anónimo trascendental[207]. Si se aísla y absolutiza, puede convertirse con facilidad en clave hermenéutica para sacar de quicio todo el cristianismo oficial, de impronta sacramental, eclesial, haciéndolo superfluo. La solución correcta solo puede consistir, sin embargo, en entender la fe y el bautismo no como dos caminos distintos, sino como dos aspectos o fases diferentes del único todo indivisible del camino salvífico cristiano. La fe y el bautismo deben ser entendidos, por consiguiente, como un todo estructurado, que, no obstante, tiene múltiples capas y dimensiones.

Vista en conjunto, la tradición cristiana se ha atenido decididamente a esta relación, atestiguada muy claramente en la Escritura. No solo Agustín[208], sino ya antes de él Tertuliano[209] y Ambrosio[210] llamaron al bautismo *sacramentum fidei*, «sacramento de la fe». Esta designación, muy extendida en la tradición[211], ha sido recogida también en la doctrina oficial de la Iglesia. Así, en Inocencio III[212] y, sobre todo, en el decreto de justificación del concilio de Trento[213] se alude al bautismo como sacramento de la fe. Esta concepción fue luego desarrollada con ayuda de la teología escolástica en el sentido de que la confesión de fe en el Dios trinitario se singularizó como alma y principio vital (*forma*) de este sacramento. Solo mediante la confesión de fe adquiere vida y eficacia el rito de la inmersión o la ablución. También esta concepción pasó a formar parte de la doctrina oficial de la Iglesia a través del concilio de Florencia[214]. Un bautismo sin profesión de fe estaría, pues, muerto; sería una ceremonia vacía. El bautismo vive por completo de la fe de aquellos que lo realizan.

El sujeto de la fe y el bautismo no es, sin embargo, el ministro individual que lo administra ni tampoco el individuo que es bautizado. Esta visión individualista de la salvación es totalmente extraña tanto a la Escritura como a la tradición de la Iglesia antigua. Ellas parten de la solidaridad de todas las personas en la salvación y la perdición. Por eso, la fe no solo es un riesgo personal que decide correr el individuo; este se sabe más bien sostenido en ello por toda la Iglesia. De acuerdo con una imagen sugerida ya en la Escritura (cf. Gal 4,25ss; Ap 12) y luego muy utilizada en la tradición, la Iglesia es la madre de los creyentes. Según otra autocaracterización muy extendida, es la *communio fidelium*. En cuanto comunión en el Evangelio (cf. Flp 1,5), en la fe (cf. Flm 6), en el Espíritu Santo (cf. 2 Cor 13,13), también es, según el credo apostólico, la *communio sanctorum*. A tenor de la concepción protocristiana, esto significa que la Iglesia como un todo es la comunión en los *sancta*, o sea, en los bienes salvíficos comunicados en los sacramentos[215]. Por eso, diversos textos neotestamentarios que hacen referencia a la

liturgia bautismal hablan significativamente en primera persona del plural (cf. 1 Pe 3,1ss; Ef 5,14; Rom 13,11ss). En consecuencia, el bautismo no se refiere solo al individuo, sino siempre al nosotros de la comunidad. Esta idea de la solidaridad salvífica de todos los cristianos se olvidó en gran medida sobre todo en la Modernidad. Se corresponde, sin embargo, con el sentimiento fundamental de vinculación solidaria del hombre moderno. El concilio Vaticano II la ha vuelto a poner de relieve, acentuando que siempre es toda la Iglesia la que celebra los sacramentos y confiesa la fe[216]. Así, también el bautismo es un signo hecho forma, corpóreo y eficaz de la fe de la Iglesia en Jesucristo, su Señor. En este sentido abarcador, el bautismo es *sacramentum fidei*, «sacramento de la fe».

4. La triple relación entre fe y bautismo

La relación que hasta ahora solía establecerse entre fe y bautismo partía de la idea de que la fe lleva al bautismo y encuentra en este la forma suprema de su corporeización. Según esto, la fe precede al bautismo y lo acompaña. De hecho, este modelo nos es atestiguado explícitamente en la Escritura. Se encuentra sobre todo en los Hechos de los Apóstoles. Aquí, la primera adhesión a Cristo acontece en la fe mediante la aceptación personal de la palabra (cf. Hch 8,12s; 18,8); y esta fe, a su vez, conduce al bautismo. La fe es aquí, por consiguiente, camino y disposición para el bautismo[217]. Pero este modelo no debe absolutizarse. En otra serie de afirmaciones bíblicas, la estructura de la relación entre bautismo y fe es distinta. Esto vale de manera especial para el famoso texto de Rom 6,3ss. En él, Pablo parte del bautismo ya realizado. Utiliza el gráfico procedimiento bautismal (inmersión en agua) para fundamentar la necesidad de un nuevo cambio. Así pues, aquí la predicación de la fe no lleva al bautismo todavía por acontecer, sino que introduce en el bautismo ya acontecido. Una estructura enunciativa análoga se encuentra en 1 Cor 6,11; 10,1ss; 1 Pe 3,21[218]. Todos estos textos presuponen el bautismo, parten de él y lo consideran, en su visibilidad, expresión recapituladora del complejo proceso de hacerse cristiano, que en realidad nunca acaba. Estos textos son recordatorios del bautismo. Intentan reconducir una y otra vez al hombre al camino emprendido con el bautismo y posibilitarle un nuevo comienzo. El bautismo se entiende invariablemente como comienzo de un nuevo camino, que se recorre en la fe. No solo la fe lleva al bautismo; también el bautismo funda el comienzo siempre nuevo en la fe.

Por último, hay que mencionar un tercer modelo, que adquirió gran influencia en la tradición posterior. En él, el bautismo no presupone la fe como en el primer modelo, pero tampoco establece por sí solo el camino de la fe como en el segundo modelo; antes bien, el bautismo regala la fe. Tal podría ser el sentido de la reiterada afirmación bíblica según la cual el bautismo es caracterizado como iluminación [*phōtismós*] (cf. Heb 6,4; 10,32; 2 Cor 4,6: Ef 1,18; 3,9: 2 Tim 1,10)[219]. Ya en Justino se convirtió «iluminación» en uno de los nombres del bautismo[220]. Esta designación aparece también más tarde en Clemente de Alejandría[221]. Aquí es donde hay que buscar la base de la posterior doctrina de la *fides infusa*, de la gracia de la justificación y el bautismo[222]. «Habida cuenta de que

el bautismo es una de las formas en las que Dios se compadece del ser humano, de la administración del bautismo no hay por qué esperar menos que de la predicación del Evangelio. Así como el Evangelio es la fuerza de Dios que suscita la fe, así también de la administración del bautismo cabe esperar la fe como efecto… El bautismo no solo se desea en la fe, sino que del bautismo puede esperarse asimismo el fortalecimiento de la fe… Mediante el bautismo se le hace ver al ser humano y sus ojos se abren a la luz que irrumpe en Cristo»[223]. Si se consideran estos tres modelos, resulta que la relación entre fe y bautismo no se circunscribe al camino desde la fe al bautismo con tanta claridad como les gustaría a los detractores del bautismo de infantes[224]. Fe y bautismo forman una unidad; pero esto, evidentemente, no significa que la fe deba preceder y acompañar por necesidad al acto del bautismo. La fe también puede y debe seguir al bautismo. Esta relación más dilatada entre fe y bautismo es expresión del carácter de camino tanto de una como de otro. La persona jamás «termina» con la fe ni con el bautismo; nunca deja a ninguno de ambos sencillamente a sus espaldas, sino que siempre los tiene delante de sí. Así, el ya bautizado debe retornar una y otra vez a su bautismo y «renovarlo». O para usar palabras de Martín Lutero, ha de «arrastrarse» siempre de nuevo hacia el bautismo. Pero puesto que de la necesaria unidad de fe y bautismo no cabe inferir de manera necesaria la sucesión temporal de fe y bautismo ni tampoco la coincidencia de ambos en el acto del bautismo, el bautismo de menores es, por principio, teológicamente posible[225]. Es posible considerando la posterior fe del bautizado. En cierto modo, se corresponde con el segundo modelo incluso más directamente que el bautismo de adultos[226]. Además, expresa el hecho de que el primer comienzo de la vida nueva no depende de méritos humanos previos ni tampoco de un acto consciente de fe, sino única y exclusivamente de la libre acción divina. No solo el bautismo, sino también la fe es un don inmemorial. Según el tercer modelo, la fe nos es concedida habitualmente, como dice la tradición, en el bautismo[227]. A este comienzo establecido en el bautismo podemos y debemos volver una y otra vez, para aprovecharlo y hacerlo personalmente nuestro sin cesar.

La fundamental *posibilidad* teológica del bautismo de menores no comporta todavía, sin embargo, que la concreta praxis actual del bautismo de niños esté teológicamente justificada. Por desgracia, en el debate se confunden con mucha frecuencia estas dos cuestiones: de la fundamental posibilidad dogmática del bautismo de niños se hace entonces una carta blanca para la praxis existente, que en muchos casos separa fe y bautismo en alarmante medida; o del rechazo de esta praxis, eventualmente justificado, se hace un argumento de principio contra el bautismo de niños en cuanto tal. Si se consideran los tres modelos de relacionar fe y bautismo que hemos presentado, resulta que fe y bautismo forman por principio una unidad indisoluble, aunque la caracterización más precisa de la relación entre ambos tiene en sí algo indeterminado y abierto. Esta apertura ha de ser determinada con mayor detalle según la situación eclesial y social existente. En esta determinación histórica, la Iglesia no puede proceder, sin embargo, arbitrariamente. Antes bien, debe conducirse de modo tal que, en las circunstancias dadas en cada caso, el nexo entre fe y bautismo se asegure de la mejor

manera posible en la práctica. «Por consiguiente, el problema de la praxis del bautismo de niños no es en último término un problema dogmático, sino el problema del estado en que se encuentra la Iglesia»[228]. Se trata de la pregunta por cómo puede anunciarse el Evangelio en la actualidad del modo más creíble y eficaz posible y por cómo puede comunicarse al ser humano la salvación de Dios para que las comunidades cristianas vivas cultiven una fe viva y puedan volver a ser, por su parte, un signo en el mundo. Desde este punto de vista práctico hay que formular sin duda algunas reservas respecto a la praxis dominante.

5. La determinación especulativa de la relación entre fe y bautismo

Determinar con mayor precisión la relación entre fe y bautismo no solo es un problema de responsabilidad pastoral y práctica; en esta cuestión se puede profundizar también desde la reflexión sistemática. En ello hay que tener en cuenta que la pregunta por una relación más profunda entre la fe subjetiva y la realización sacramental objetiva no se plantea únicamente para el bautismo, sino asimismo para todos los demás sacramentos. Por lo menos con idéntica perentoriedad se plantea este problema para la penitencia. En efecto, la penitencia no solo es un sacramento, sino también –y ante todo– un acto de conversión tanto interior como exterior. En cuanto alejamiento del pecado es, por así decir, la otra cara de la fe, que significa volverse hacia Dios y el prójimo. La tradicional doctrina de la penitencia aborda la pregunta por la relación entre fe y penitencia cuando se interroga por la relación entre el arrepentimiento pleno, que, justo por ser pleno, cancela ya los pecados, y el sacramento de la penitencia. Este no puede ser, ni siquiera en el caso del arrepentimiento perfecto, una declaración meramente externa y pública, sino que también ahí ha de ser entendido como un signo sacramental eficaz que perdona los pecados[229]. Un problema análogo se plantea para la eucaristía y su relación con la llamada «comunión espiritual», que en último término no es otra cosa que la *communio* de la fe con Cristo[230]. Así pues, la pregunta que nos planteamos no se circunscribe al bautismo, y mucho menos al bautismo de niños, sino que se trata de un problema fundamental de sacramentología, en el que se expresa una estructura básica esencial del orden salvífico cristiano[231].

El carácter fundamental de la pregunta por la relación entre fe y bautismo se muestra también en el hecho de que en la determinación de esta relación se ponen de manifiesto diferencias características en la forma y el enfoque de pensamiento entre teólogos protestantes y católicos. Los teólogos protestantes –como, por ejemplo, el luterano Edmund Schlink[232] y el reformado Otto Weber[233]– ven el contexto de la relación entre fe y bautismo, temporalmente dilatada sobre todo en el caso del bautismo de niños, en la acción salvífica escatológica de Dios, que engloba ambas realidades. En este envolvimiento escatológico se relativiza, según Schlink, la sucesión temporal, más aún, es dejada verdaderamente sin efecto. Según Weber, ambas realidades encuentran su punto de coincidencia en Jesucristo o, lo que viene a ser lo mismo, en la acción salvífica

de Dios en Jesucristo, que eficazmente nos es adjudicada a través del Espíritu Santo. Por parte católica, sobre todo Karl Rahner, en un artículo que ha llamado la atención[234], intenta, por el contrario, fundamentar antropológica y cristológico-encarnatoriamente la unidad intrínseca entre salvación personal y camino sacramental de salvación en la esencia del hombre, de índole corpóreo-anímica y englobante tanto de la individualidad como de la relacionalidad social. Ambos modelos de pensamiento tienen dificultades inherentes. El modelo protestante, de orientación específicamente teológica, suscita con facilidad la impresión de extrinsecismo, de pasar por encima de la realidad humano-histórica y de no ser capaz ya de explicar en qué sentido la fe y el bautismo son realmente dos caras y fases de la única vida cristiana. En cambio, el modelo de Rahner, antropológicamente orientado, corre el peligro de hacer de la relación entre fe y bautismo un mero caso especial de la relación más general entre el espíritu y el cuerpo, entre el individuo y la sociedad, perdiendo así de vista la mediación específicamente histórica existente entre ellos. De ahí que el modelo antropológico solamente pueda tenerse por una *aproximación* intelectiva, pero todavía no por una verdadera respuesta al interrogante planteado.

De la estructura corporal y social del ser humano se sigue en primer lugar una doble consideración. Por una parte, el ser humano tiene una predisposición a objetivar sus actos personales en el ámbito de lo corporal y lo social. Únicamente a través de tal «exteriorización» alcanzan las realizaciones personales su consumación intrínseca. En la realización corpóreo-social no solo acontecen, por tanto, una presentación sígnica y una expresión de la «interioridad»; antes bien, solo en esta expresión deviene la persona ella misma. Por eso, respecto de la fe la realización sacramental tiene, además de la función de signo, la de intensificación y elevación. Posee relevancia significativa, pero también comparativa. Solo en la realización sacramental llega el acto de fe plenamente a sí mismo. Por otra parte, junto al movimiento de dentro hacia fuera, está el movimiento de fuera hacia dentro. El ser humano se halla, antes de nada, inserto en una historia muy determinada, así como en su propia existencia. En ellas encuentra también modelos y posibilidades muy determinados para su autocomprensión y autorrealización personal, que, según el caso, puede asumir o rechazar. Precisamente en la actualidad el hombre no se experimenta en primer lugar, ni mucho menos, como alguien que proyecta y configura su vida desde sí mismo; antes al contrario, en la mayoría de los casos se experimenta como proyectado, planificado y determinado de antemano. En gran medida está guiado «desde fuera». Esta estructura antropológica básica es, en último término, expresión sígnica de que, como criaturas, no somos *ens a se*, sino *ens ab alio*. No somos seres que comencemos por nosotros mismos y desde nosotros mismos, sino seres que existimos en virtud de otro. Como es sabido, el asombro sobre este hecho constituye el comienzo de la filosofía. Así pues, el segundo modelo de relación entre fe y bautismo, según el cual la fe es el recuerdo apropiador del bautismo precedente, se corresponde igualmente a la perfección con una estructura antropológica fundamental. El bautismo se convierte aquí en signo de la inderivabilidad e inalcanzabilidad de la salvación, que siempre es mayor

que cualquier otra realidad. Es signo de la pro-videncia divina y de la gracia precedente[235].

Una aproximación intelectiva análoga, pero que al mismo tiempo nos ayuda a ir más allá, puede elaborarse partiendo de la constitución convivencial-social-solidaria del ser humano. Este se constituye convivencialmente no solo en razón de su corporalidad, sino también en razón de su espiritualidad. En ello, la sociedad no solo es el ámbito de expresión de su actividad –por así decir, la esfera pública en la que el ser humano hace profesión de su fe–, sino al mismo tiempo el polo de su existencia del que procede y que lo determina en lo que es. Por eso, el ser del otro no es para mí solamente un buen o mal ejemplo; antes al contrario, me determina en lo más hondo de lo que soy. Esta estructura solidaria de la condición humana todavía requiere una precisa elaboración desde la óptica de la ontología social[236]. Al hilo de ello podría mostrarse que la representación (*Stellvertretung*) es un principio fundamental no solo de la historia de la salvación, sino también de la historia universal. Desde ahí puede entenderse mejor la involucración solidaria de todos los hombres en el pecado y la perdición. Pero desde ahí cabe entender también que nacer en una familia cristiana significa al mismo tiempo haber sido santificado por los propios progenitores (cf. 1 Cor 7,14). Por último, desde ahí resulta comprensible que la incorporación a la comunión de la Iglesia constituye ya en sí el don de la nueva vida. La Iglesia es el espacio de la fe en el que se reconoce el liberador señorío de Cristo. En la medida en que somos incorporados a su comunión, ella nos determina en lo que somos, a saber, creyentes. La fe vicaria de los padres, de los padrinos y de la Iglesia en su conjunto, a la que siempre se remite para fundamentar el bautismo de niños[237], pierde con ello el desagradable resabio de una solución de emergencia excepcional; tan solo expresa de un modo agudizado lo que es una estructura básica del orden humano y cristiano en general.

La integración de los múltiples polos de su existencia, el equilibrio de la tensión entre interioridad y exterioridad, individuo y sociedad, libertad y necesidad, solo la consigue el ser humano, a lo sumo, por un momento en determinados puntos cimeros de su vida, en los que le gustaría decir: «Permanece, instante, eres tan bello»[238]. El resto del tiempo sufre a causa de la enajenación, de la alienación, se experimenta a sí mismo incomprendido y no apreciado, solo y expuesto a algo ajeno a él. Incluso en los instantes más bellos siente lo que Ernst Bloch llama la «melancolía de la realización». Una existencia redimida, realizada, que ha encontrado su integridad y salvación, solo nos es dada, como mucho, en determinadas anticipaciones, que para nosotros son rayos de esperanza. Nos permiten esperar que algún día podremos disfrutar de una condición humana reconciliada en una humanidad reconciliada. Pero cabalmente en tal esperanza el ser humano se sobrepuja a sí mismo. Para realizarla, debería una vez más poder disponer sobre las condiciones de su existencia, sobre su finitud y creaturidad, y ser capaz de superarlas, lo que en sí resulta imposible. Así, la esperanza en la integridad y salvación del hombre junto con su mundo no puede estar fundada sino absolutamente más allá de sus propias posibilidades. Tiene que serle concedida por Dios. Solo él puede

liberarnos de las lágrimas, de la muerte y del sufrimiento de la existencia (cf. Ap 21,4). Solamente desde la promesa escatológica de Dios puede el ser humano llegar, en medio de las realizaciones dispersas y escindidas de su existencia, a la unidad, mismidad e integridad que denominamos salvación. La unidad de fe y bautismo puede ser así un signo anticipador de esta realización escatológica. De ahí que la fe y el bautismo puedan ser anunciados como comienzo y fundamento del don de la nueva creación (cf. 2 Cor 5,17; Gal 6,15). En este punto se percibe la legitimidad de la mediación escatológica entre la fe y el bautismo. Lo que en la historia nunca puede avalarse por completo se mantiene también aquí unido escatológicamente en virtud de la esperanza.

Así y todo, no debe silenciarse que, justo bajo el punto de vista mencionado en último lugar, al bautismo de niños le falta algo para poseer la plenitud de signo. En él, la unidad de fe personal y fe comunitaria, de realización interior y exterior, que es el signo anticipado de la consumación escatológica, todavía no se da del modo que requeriría la realización del sacramento. De ahí que sea de manera especial expresión del carácter viático de la condición cristiana y de la Iglesia. Sugiere con especial perentoriedad que el bautismo, además de conceder un nuevo ser, posibilita asimismo el comienzo de una nueva historia. Nos pone en camino y nos recrea «para una esperanza viva» (cf. 1 Pe 1,3). El bautismo se esfuerza todavía por llegar a su plena madurez mediante una fe que le dé alcance y lo acepte. Pero la moderna antropología nos enseña que el niño no solo es un adulto en ciernes; antes bien, constituye una forma autónoma de realización de la condición humana[239]. En tal caso, ¿qué impide que la gracia de Dios encuentre de un modo adecuado a esa persona en su situación humana histórica? A pesar de ello, la condición de niño tiene predisposición a autosuperarse. De lo contrario deviene infantil. La totalidad de la condición humana únicamente puede realizarse en un movimiento histórico que atraviese todas las fases de la vida. Esta ley de la sucesión también vale análogamente para el orden existencial cristiano. En ello se revela este como histórico. Por eso, la relación entre fe y bautismo solo puede determinarse históricamente. En este terreno no existen soluciones ideales vinculantes para todos y válidas para todas las épocas. Aquí es necesario tomar en consideración la concreta situación histórica, humana, eclesial y social.

III. Conclusiones

Las consecuencias concretas de lo esencialmente dicho hasta ahora no pueden extraerse de forma puramente abstracta a la manera de una deducción. Solo es posible hacerlo en contacto vivo con las concretas circunstancias antropológicas, sociológicas y pastorales. Pero eso desborda el ámbito de competencia del teólogo sistemático. De ahí que en lo que sigue tan solo pueda señalarse de forma relativamente concisa y bastante general y formal la dirección en la que podría moverse –teniendo presente el enfoque fundamental de solución– la praxis futura. En ello partimos una vez más de la afirmación de que la fe y el bautismo forman por principio una unidad y que tanto una como otro solo pueden entenderse y realizarse adecuadamente desde la relación recíproca existente entre ellos. ¿Qué se sigue de ahí?

1. De lo dicho se sigue en primer lugar que el bautismo y el catecumenado están esencialmente unidos. El bautismo no puede celebrarse sin un catecumenado previo o posterior. De lo dicho se sigue además que el tema «fe y bautismo» es un tema que dura toda la vida, que nunca se acaba. El bautismo y el catecumenado son un proceso de toda la vida, una tarea permanente. Esto es cierto en mayor medida, si cabe, en la actualidad, ya que vivimos en una permanente situación de catecumenado. Por último, la fe y el bautismo se insertan en la realización vital no solo del cristianismo individual, sino de la entera comunidad, tanto en su celebración litúrgica común como en su responsabilidad común.

2. De la relación existente entre fe y bautismo no cabe derivar, dada la apertura, complejidad y extensión de tal relación, un rechazo por principio del bautismo de menores. A pesar de ello, el bautismo de menores constituye un caso dogmático límite y resulta inquietante que en la Iglesia una forma de administración del bautismo que, como caso límite, es fundamentalmente posible desde el punto de vista dogmático se haya convertido en el caso normal en la práctica. Por eso, el bautismo de niños no debería considerarse la forma casi exclusiva –y mucho menos la forma ideal– de administrar el bautismo. A la vista de las múltiples dimensiones de la relación entre fe y bautismo, así como de la diversidad histórica de las situaciones humanas, más bien debería plantearse ya de manera puramente *a priori* una suerte de presunción legal a favor de una praxis más diferenciada. Allí donde la familia posee impronta cristiana, el bautismo de un menor de tierna edad será también en el futuro una forma posible, siempre que vaya asociado a un catecumenado posterior. Junto a ello existe, sin embargo, la posibilidad de posponer el bautismo hasta una edad en que sea viable ya un acto de fe más adecuado al niño. Para esta forma del bautismo sentirá el teólogo sistemático una cierta simpatía, máxime teniendo en cuenta que la exhortación a posponer el bautismo aparece ya en la literatura protocristiana en Tertuliano y Gregorio Nacianceno[240]. A ello hay que añadir que hace ya tiempo que la pregunta por la suerte de los niños que mueren sin bautizar no nos resulta tan acuciante como en épocas anteriores. Estos niños están santificados por la fe de sus padres (cf. 1 Cor 7,14). Además, en caso de aplazamiento del bautismo, existe la posibilidad de que el niño sea acogido en el catecumenado poco después de nacer,

agregándolo así a la Iglesia. Por último, también existe, por supuesto, la posibilidad de recibir el bautismo en edad adulta. Es de suponer que en el futuro las dos formas de bautismo mencionadas en último lugar devengan considerablemente más habituales de lo que lo han sido hasta ahora. Para cada una de estas formas bautismales existen razones, en casos concretos incluso razones imperativas. Por eso, el futuro conocerá probablemente una praxis más diferenciada.

3. El hecho de que la pertenencia a la Iglesia y la realidad salvífica básica de la Iglesia se funden en la fe y el bautismo constituye también una afirmación fundamental sobre la forma básica de la Iglesia. La Iglesia es entonces institución pública a la par que Iglesia a la que se pertenece por voluntad propia. Es una institución de la libertad. De este enfoque debe resultar la forma de la Iglesia que marcará época en el futuro. Por tanto, después de que el lado institucional de la Iglesia haya sido acentuado sin duda unilateralmente en el pasado, desde la perspectiva teológica sería de antemano falso querer contraponerle ahora –también unilateralmente– un cristianismo basado nada más que en la opción personal. Con independencia de que en nuestra situación la libertad individual se encuentra amenazada por poderosas instituciones anónimas en una medida tan aterradora que la propia libertad tiene que volver a ser institucionalmente «garantizada» creando un espacio y un asilo de la libertad; con independencia, pues, de este punto de vista referido a nuestro presente, la Iglesia, considerada desde la perspectiva teológica, nunca surge exclusivamente «desde abajo» por la libre asociación de sus miembros. Es un espacio de libertad y salvación dado de antemano al individuo a través de la acción de Dios en Jesucristo, un espacio que tiende a expandirse por el mundo entero y a estar presente en él como signo de libertad[241].

Qué aspecto tendrá una Iglesia que se entienda y realice como «institución de la libertad»[242] es una pregunta difícil, cuya respuesta no se puede anticipar, al igual que tampoco cabe anticipar cómo transcurrirá la historia futura. A pesar a todo, con ello se nos ofrece una fructífera idea conductora y un principio heurístico cuyas concretas consecuencias para el ordenamiento jurídico y la praxis pastoral de la Iglesia solamente pueden descubrirse con un arduo y minucioso trabajo. Nuestras reflexiones sobre la relación entre fe y bautismo y sobre una praxis bautismal más diferenciada pueden constituir un adoquín más en este camino hacia el futuro.

IV. Apéndice sobre el bautismo de niños

Una relectura detenida de lo anterior me brindó un doble punto de vista, así como una perspectiva práctica adicional, que me parece importante y puede ayudarnos a avanzar. Por una parte, hoy acentuaría de forma considerablemente más enérgica de lo que se hace en el artículo precedente la idea de que el bautismo de niños o, mejor dicho, de bebés expresa la prioridad de la acción de Dios y la precedencia de la gracia divina respecto a todo hacer humano. De ahí que no quepa duda alguna de la fundamental legitimidad teológica del bautismo de niños, que en el texto precedente se afirma explícitamente y se defiende con buenas razones. Por otra parte, el declive de la Iglesia de masas (*Volkskirche*) de estilo tradicional ha avanzado considerablemente desde la primera publicación de este artículo hace justo cuarenta años. En esta situación, que resulta pastoralmente atormentadora en múltiples sentidos, la honradez pide que no pensemos tanto sobre la legitimidad por principio del bautismo de niños cuanto sobre su praxis pastoral en las circunstancias actuales.

Ya el concilio Vaticano II reclamó que el rito del bautismo de niños se adecuara a la situación de los niños y que se pusiera de relieve con mayor claridad el papel y las obligaciones de padres y padrinos[243], una demanda a la que se dio respuesta en el nuevo *ordo* del bautismo de 1969. Sin embargo, hoy hay que decir que no basta con la revisión del rito bautismal. Siendo realistas habría que decir más bien que la mayoría de los padres y madres que en la actualidad, a buen seguro con la mejor voluntad, traen a sus hijos a bautizar a la Iglesia no están en condiciones –toda vez que carecen de conocimientos sobre la fe y de una praxis creyente propia– de educar cristianamente a sus hijos. La clase de religión en la escuela tampoco puede proporcionar hoy en muchos casos la necesaria catequesis.

En esta situación, el aplazamiento del bautismo en casos concretos puede ser una solución pastoralmente defendible y teológicamente aconsejable. Pero sigue siendo en último término una solución particular insatisfactoria. Una solución de principio debe llamar la atención no solo sobre la obligación de los progenitores, sino en especial sobre la grave obligación de la Iglesia, más en concreto, de obispos y párrocos en lo relativo a la catequesis. Por eso, la respuesta a la agudizada situación actual no puede ser sino una renovación de la institución de la catequesis bautismal en la forma del catecumenado de adultos.

Esto debe acaecer en un doble sentido: por una parte, como catequesis de recuperación para adolescentes y adultos que, bautizados de pequeños, luego no fueron evangelizados ni catequizados; por otra, como catequesis exhaustiva, de varias tardes de duración, para los padres y madres que traen a sus hijos a bautizar. Conozco casos en los que se han vivido excelentes experiencias con grupos de padres y madres jóvenes, quienes con el nacimiento del primer hijo se ven ante una nueva fase de sus vidas.

Si no se lleva a cabo tal reestructuración del catecumenado bautismal y de adultos, el ministerio de la Iglesia será visto como un mero servicio que se demanda con ocasión

de una fiesta familiar por la llegada de un nuevo habitante de la Tierra, para quien, sin conocer el significado más profundo del bautismo, se quiere implorar no obstante la bendición divina. La insinceridad de esta praxis suele ser mejor percibida por los padres alejados de la praxis eclesial –que coherentemente no bautizan a sus hijos– que por los propios representantes oficiales de la Iglesia, quienes desean mantener la ilusión de una Iglesia de masas. Las precedentes consideraciones fundamentales sobre la fe y el bautismo no han perdido después de cuarenta años nada de su actualidad para superar una situación eclesial tan crítica e irresponsable[244].

TERCERA PARTE:

La eucaristía

6.
Convertirnos en un solo cuerpo y un solo espíritu en Cristo.
Comentario a la carta de Juan Pablo II sobre la eucaristía

Al papa Juan Pablo II hay que reconocerle que también tiene la valentía, hoy poco frecuente en la Iglesia, de abordar temas polémicos y recordar verdades medio olvidadas. El año pasado (1979) dedicó su carta de Jueves Santo, dirigida a todos los sacerdotes, a la cuestión, no precisamente popular, del celibato sacerdotal. Este año, también con ocasión del Jueves Santo, dirige a todos los obispos una carta con el título: «Sobre el misterio y el culto de la eucaristía».

¡Un tema peliagudo, sin duda! Pues la renovación de la liturgia de la eucaristía fue el punto de partida y el centro de la renovación conciliar. Tras el concilio se convirtió en un punto central de controversia. En especial, los círculos en torno al arzobispo emérito Marcel Lefebvre se escandalizaron por el nuevo *ordo* de la misa, el empleo de la lengua vernácula y la comunión en la mano, entre otras cosas. Junto a ello no solo se produjeron recortes en la doctrina, sino que también surgió en la praxis un gusto por la experimentación que en ocasiones hizo que se desatendiera justo lo que ahora el papa pone de relieve como su principal preocupación: la actitud de respeto y adoración. El sacramento de la unidad y la caridad corría así peligro de convertirse en signo de división. Esta disputa constituye el trasfondo de la carta que aquí vamos a analizar.

El papa no quiere presentar una exhaustiva doctrina de la eucaristía al estilo de las grandes encíclicas doctrinales de sus predecesores. Cabalmente en sus dos cartas de Jueves Santo emplea un estilo muy personal. Lo que le interesan son las personas. Por eso se circunscribe con toda intención a algunos aspectos del misterio eucarístico y a su relevancia para la vida de quienes están a su servicio[245]. Muchas cuestiones doctrinales tan solo se tocan de pasada. Así, la carta reafirma, por supuesto, la presencia verdadera y real de Cristo en la eucaristía y utiliza asimismo las fórmulas tradicionales para expresar esta fe. Pero no entra en los debates de las dos últimas décadas sobre la transustanciación y la transfinalización. Tampoco se abordan numerosos problemas pastorales acuciantes, como, sobre todo, el problema de la escasez de sacerdotes y la cuestión, planteada por algunos, del derecho de las comunidades a la eucaristía. El papa coloca en primer plano otros asuntos, de los que hoy no existe tanta conciencia y que incluso en parte están olvidados, pero que, pese a ello, son de suma actualidad. Por consiguiente, no estamos tanto ante un escrito doctrinal cuanto ante un escrito exhortatorio (una parénesis).

Esta caracterización no debe engañarnos sobre el hecho de que las exhortaciones concretas nacen de una muy profunda y rica comprensión teológica del misterio de la eucaristía. Sin embargo, como han puesto de manifiesto las primeras reacciones, la legitimidad teológica y la actualidad pastoral de esta carta no resultan directamente evidentes para muchos lectores. El modo de argumentar teológicamente, en especial la exégesis, no se corresponde con los métodos habituales entre nosotros, sino que responde más bien a la exégesis de los padres, que también se practica en la liturgia, así como a la propia experiencia religiosa. De ahí resultan dificultades de comprensión. Estas pueden superarse, sin embargo, si no se aferra uno a la más que miope opinión de que la teología alemana debe ser la única norma válida en la Iglesia. Por desgracia, semejante provincialismo, que se tiene por moderno y abierto, se halla entretanto bastante extendido entre nosotros. También desde una perspectiva ecuménica surgen dificultades de comprensión. Pues la adoración eucarística, máxime la que tiene lugar fuera de la celebración de la eucaristía, y la función del sacerdote durante la eucaristía siguen contándose entre las cuestiones confesionalmente controvertidas y aún no del todo resueltas. Para hacer más fácilmente accesible ambos puntos de vista, en lo que sigue vamos a resaltar y comentar cinco preocupaciones fundamentales, todo ello sin pretensión alguna de exhaustividad.

I. El espíritu de la tradición viva y la fidelidad creadora

Las reacciones públicas a la carta del papa que aquí nos ocupa han sido en su mayor parte superficiales. Se ha encuadrado la carta en el conocido esquema: «conservador – progresista», y se ha llegado a la conclusión: «El papa hace concesiones a los tradicionalistas». La razón de este juicio se descubre enseguida: el papa muestra y reclama no solo comprensión, sino también respeto para con los fieles que lamentan la ausencia del latín como lengua única en la liturgia y desea que, en la medida de lo posible, se secunden tales sentimientos y deseos[246]. Critica además que en ocasiones no se respete la libertad de elección y la voluntad de quienes, allí donde oficialmente está permitida la comunión en la mano, optan por comulgar en la boca[247]. ¡Como si semejante respeto para con quienes sienten y piensan de manera distinta no fuera más bien un signo de talante «liberal» y de legítima diversidad en la Iglesia! Aquí, como en muchos otros casos, la tópica contraposición entre lo conservador y lo progresista parece transformarse en su contrario.

Esta carta se mueve sin duda alguna sobre el suelo del concilio. Ve en la renovación litúrgica iniciada por este «un esfuerzo providencial para renovar el rostro de la Iglesia en la sagrada liturgia»[248]. Todas las reformas litúrgicas son, por tanto, confirmadas, no se suprime ni una coma. Al contrario, el papa es consciente de que «una plena renovación tiene otras exigencias»[249]. Quiere proseguir la renovación conciliar «en el espíritu de una tradición siempre viva»[250]. Con ello queda claro que innovación (renovación) y tradición no son términos contradictorios para este papa; antes bien, la renovación es tradición viva, fidelidad creadora. Esto vale sobre todo para la eucaristía, que le ha sido entregada a la Iglesia «por el Señor» (cf. 1 Cor 11,23). Semejante don nos compromete con mucha mayor fuerza que cualquier obligación legal. «Debemos permanecer fieles en los pormenores a lo que ella expresa en sí y a lo que nos pide, o sea la acción de gracias»[251].

Esta exigencia de fidelidad creadora incluye de inmediato una triple delimitación. La primera: *aggiornamento* (actualización) no es sinónimo de adaptación a lo que hoy resulta verosímil. En efecto, tal adaptación sería una acomodación carente de alternativas e imaginación a lo que «se» dice, «se» piensa, «se» hace y «se» tiene por adecuado. La verdadera actualidad resulta solo del «recuerdo peligroso» de posibilidades ya puestas a prueba, pero luego olvidadas y reprimidas. La innovación solamente es posible mediante la actualización de la tradición, el regreso a las fuentes (*ressourcement*), la obtención de energía de los orígenes. Tal fue el camino por el que optó el concilio. Este, apoyado en inmensas investigaciones sobre la historia de la liturgia, se ha atenido a «lo que proviene de la herencia de los padres»[252]. Tal es también el camino por el que opta esta carta; las fuentes de las que se nutre son, además de la Sagrada Escritura, las antiguas tradiciones litúrgicas y los padres de la Iglesia.

Por otra parte, la tradición viva no tiene nada que ver con el arqueologismo rechazado ya por Pío XII, con una «repristinación» de los primeros siglos y un clasicismo teológico, que eleva una época determinada a la categoría de norma clásica, de

suerte que los desarrollos posteriores solo pueden ser juzgados como desarrollos erróneos, excrecencias o recortes. ¡Como si el Espíritu de Dios no estuviera en todo momento con su Iglesia! Por eso, también las experiencias y conocimientos posteriores tienen, en la medida en que despliegan de modo creativo el origen, su legitimidad; y justo en una época intelectual y espiritualmente indigente como la nuestra, haremos bien en no arrojar con precipitación por la borda formas devocionales que durante siglos han fecundado la vida de la Iglesia. De ahí que tenga perfecto sentido que el papa recuerde tales formas de devoción eucarística: oración personal ante el Santísimo, ratos de adoración, bendición sacramental, procesiones sacramentales, etc.[253]. De manera especial se menciona la celebración de la fiesta del Corpus, que, como es sabido, se introdujo en el siglo XIII por iniciativa de Juliana de Lüttich y fue confirmada por el papa Urbano IV en el año 1264. Que lo que mueve al papa no es el apego a las formas tradicionales externas se percibe en el añadido: «Es de señalar que el valor del culto y la fuerza de santificación de estas formas de devoción a la eucaristía no dependen de las formas mismas, sino, más bien, de las actitudes interiores»[254].

Eso nos lleva al tercer y último punto: la tradición no debe compararse con una moneda muerta que pasa de mano en mano y que en ese proceso se desgasta cada vez más; mejor es compararla con los talentos de los que habla el Evangelio y a los que la Iglesia tiene que sacarles rendimiento poniéndolos en práctica en la vida (cf. Mt 25,14-30). «Pertenece también a la sustancia de la tradición, justamente entendida, una correcta "relectura" de los "signos de los tiempos", según los cuales hay que sacar del rico tesoro de la revelación "cosas nuevas y cosas antiguas"»[255].

Con ello se ha mencionado ya el gran objetivo que el papa Juan XXIII expresó en su inolvidable discurso de apertura del concilio. El papa dijo entonces que no se trata tanto de la mera repetición de doctrinas dogmáticas cuanto de la actualización de esas doctrinas de la fe, de hacer que den fruto. El concilio retomó esta sugerencia y acentuó que hay que interpretar desde el Evangelio los signos de los tiempos[256], así como, a la inversa, avanzar desde los signos de los tiempos a una comprensión más profunda del Evangelio[257]. El reto es transmitir la tradición referida al presente y al futuro.

Esta comprensión viva de la tradición se puede caracterizar como histórica o, mejor aún, como profética y pastoral. Tal comprensión no es –esto hay que recordárselo una y otra vez a los tradicionalistas– en absoluto nueva. Ya el concilio de Trento afirmó cabalmente sobre la eucaristía: «Perpetuamente tuvo la Iglesia poder para estatuir o mudar en la administración de los sacramentos, salva la sustancia de ellos, aquello que según la variedad de las circunstancias, tiempos y lugares, juzgara que convenía más a la utilidad de los que los reciben o a la veneración de los mismos sacramentos»[258]. En el ya mencionado discurso de apertura del concilio, Juan XXIII hizo suya esta distinción entre esencia inmutable y forma de presentación históricamente variable; el concilio le siguió en ello[259] e hizo de tal distinción el fundamento de la renovación litúrgica inaugurada por él[260]. El papa Juan Pablo II confirma de nuevo dicha diferenciación[261] y alaba el que la renovación litúrgica haya logrado de hecho el objetivo que se propuso el concilio, a saber,

expresar la verdadera esencia de forma más clara para nuestra época. Pero también sabe que todavía son necesarios muchos esfuerzos para «descubrir todas las riquezas encerradas en la nueva liturgia»[262]. Tampoco los textos conciliares son monedas muertas; antes bien, las renovaciones conciliares exigen «una nueva conciencia y madurez espiritual»[263]. Su objetivo no es la reforma externa de textos y ritos, sino «la animación y robustecimiento del culto eucarístico»[264]. En este punto quiere evidentemente empezar el papa. No desea frenar, sino interiorizar y ahondar la renovación litúrgica, para así llevarla a la meta que ella misma se ha fijado.

II. La concepción eucarística de la Iglesia

Algunos han preguntado: ¿por qué precisamente el tema «eucaristía» en la carta de Jueves Santo de este año? ¿No hay otros temas más importantes, más acuciantes en la Iglesia y el mundo actuales? Partiendo del lavatorio de los pies en la liturgia del Jueves Santo se podría reflexionar, por ejemplo, sobre la diaconía de la Iglesia y de los cristianos a los más pobres. ¿Y quién va a negar que este sea un tema de suma actualidad? La carta que estamos comentando remite para su fundamentación con frecuencia a la afirmación del concilio Vaticano II de que la eucaristía es fuente y cima de toda la vida cristiana[265]. Solamente desde este origen y con vistas a esta meta pueden motivarse y legitimarse todas las actividades de la Iglesia. Por eso, para la Iglesia no puede haber nada más importante que reflexionar sobre la eucaristía y celebrarla adecuadamente. No en vano, la renovación conciliar de la Iglesia tuvo su origen y fundamento en la reforma litúrgica[266]. La carta del papa ve la fundamentación más profunda y última del lugar central de la eucaristía en que la eucaristía es, tanto en el apóstol Pablo como en la tradición eclesial, el sacramento de la unidad y la caridad[267]. La caridad, el amor es la esencia más profunda de Dios, tal como se ha revelado en Jesucristo (cf. 1 Jn 4,8.16). Como respuesta a él, el amor a Dios y al prójimo es el mandamiento principal (cf. Mc 10,28-31), más aún, la recapitulación y el cumplimiento de toda la ley (cf. Rom 13,10). La eucaristía nos muestra el amor de Dios al tiempo que lo hace presente y lo realiza. Así, se convierte para nosotros en fuente del amor: «No solo conocemos el amor, sino que nosotros mismos comenzamos a amar. Entramos, por así decirlo, en la vía del amor y progresamos en este camino»[268]. De ese modo devenimos solidarios con Cristo, una de las ideas preferidas del papa actual, que atraviesa toda la encíclica *Redemptor hominis*. Cristo, que es imagen de Dios, perfecciona por medio de la unión eucarística con nosotros la imagen de Dios que llevamos en nuestro interior[269].

Esta visión de la eucaristía como sacramento de la unidad y vínculo de la caridad arroja luz sobre la totalidad del misterio salvífico cristiano. La eucaristía es, por así decir, el punto neurálgico de toda la obra salvífica, en el que, como refractado por un prisma, se refleja el todo. Ello vale en especial para la Iglesia. Esta, además de celebrar la eucaristía, se realiza también en ella[270]. Vive de la eucaristía y de ella obtiene su fuerza vital. «Nútrase de ella toda actividad pastoral»[271]. De esta estrecha relación entre vitalidad espiritualidad y vitalidad apostólica se derivan, a modo de consecuencia, perspectivas para la conducta con el prójimo. La eucaristía «se convierte de por sí en escuela de amor activo al prójimo», muestra el valor y la dignidad de toda persona, sensibiliza ante el sufrimiento y la miseria, ante todo tipo de injusticia y engaño[272]. Acontece en forma de pan y vino, de comida y bebida del ser humano, y está, pues, estrechamente asociada con la vida, que en la eucaristía experimenta al mismo tiempo en estos dones creaturales una singular transformación y elevación. De ahí que la eucaristía deba marcar la entera vida del cristiano. Es el centro al que todos los sacramentos se ordenan o del que parten[273].

La eucaristía arroja luz no solo hacia fuera, sino también hacia dentro, sobre la estructura de la Iglesia: sobre la esencia del sacerdocio común de todos los bautizados, el sacerdocio especial de los ministros ordenados y sobre la relación entre ambos[274]. En este punto retoma el papa el tema de su carta *domenicae cenae* del año anterior, a fin de poner de relieve la estrecha relación existente entre eucaristía y sacerdocio ministerial. La eucaristía es «la principal y central razón de ser del sacramento del sacerdocio». El sacerdote es en cierto modo «desde ella» y «para ella». El sacerdote «ejerce su misión principal y se manifiesta en toda su plenitud celebrando la eucaristía»[275]. De ahí que el sacerdote, como una y otra vez acentúa el papa, deba celebrar la eucaristía de modo tal que haga patente para la comunidad la grandeza de este misterio[276]. Pero al creyente le recuerda que «el ejercicio supremo del "sacerdocio real", la "fuente y cumbre de toda la vida cristiana"» es la celebración de la eucaristía, no las actividades exteriores[277].

Así, de la carta en su conjunto se deriva una concepción sacramental, más aún, eucarística de la Iglesia, de la vida cristiana y, en especial, del sacerdocio. Esta concepción se corresponde por completo con la visión de los padres de la Iglesia, quienes interpretaron la entera economía de la salvación como despliegue del único *mysterium-sacramentum* de Dios en Jesucristo. La Iglesia oriental ha mantenido viva hasta el presente esta visión. Occidente desarrolló sobre todo en el segundo milenio una visión más individualista y jurídica. En representación de los teólogos que han llamado de nuevo la atención sobre los orígenes, la carta menciona al jesuita francés Henri de Lubac[278]. La renovada visión eucarística de la Iglesia no se contradice con una visión «evangélica» que entiende la Iglesia por completo desde la palabra de Dios y la interpreta como criatura y testigo de la palabra. En efecto, la eucaristía incluye desde los tiempos más antiguos una liturgia de la palabra y una liturgia sacramental, en la que también la palabra es el alma y el principio formal del sacramento (*forma sacramenti*). Palabra y sacramento son las dos fuentes de las que vive la Iglesia y que en la eucaristía confluyen en una única corriente. En este sentido, la carta hace suya, como ya hiciera asimismo el concilio[279], la imagen patrística de las dos mesas: la mesa de la palabra y la mesa del pan eucarístico[280].

No hace falta ser ningún profeta para decir que semejante concepción eucarística de la Iglesia tiene consecuencias ecuménicas de largo alcance. Por eso, la atribución de indiferencia ecuménica o incluso de una actitud antiecuménica a esta carta solamente puede calificarse de expresión de ignorancia teológica y superficialidad activista.

III. La dimensión de misterio y la actitud de adoración

El objetivo principal de la carta que estamos comentando es sin duda poner de relieve la dimensión de misterio y sacral de la eucaristía, y el culto eucarístico que de ella se sigue. No en vano, la palabra clave «culto» (*cultus*) aparece ya en el título del escrito. Según Juan Pablo II, ese culto es «el alma de toda la vida cristiana»[281]. Estrechamente vinculada con todo ello está la otra afirmación de que el encuentro sacramental y la familiaridad personal con Cristo son el núcleo de la devoción eucarística[282].

Estas tesis hacen aguzar el oído. Pues la renovación litúrgica de nuestro siglo comenzó con el redescubrimiento del carácter de comida y además comida comunitaria de la eucaristía, dos aspectos que habían pasado demasiado a segundo plano en la piedad individualista de siglos anteriores. Este redescubrimiento constituyó a la par la base de un acercamiento ecuménico de gran alcance con las Iglesias protestantes. Que ahora el papa vuelva a poner de relieve el culto eucarístico y el carácter sacrificial de la eucaristía, estrechamente vinculado a él, no puede sino tropezar con dificultades de comprensión tanto en el plano ecuménico como dentro de la propia Iglesia católica. Ecuménicamente, porque tanto el carácter sacrificial de la eucaristía como el culto eucarístico, en especial el culto fuera de la celebración eucarística, son puntos controvertidos entre las distintas confesiones en los que hasta hoy no se ha alcanzado un consenso pleno. Intraeclesialmente, porque en nuestro mundo secularizado, con su extendida tendencia a desacralizarlo todo[283], la legítima acentuación del carácter de comida de la eucaristía ha llevado con frecuencia a una ilegítima reducción de la eucaristía a esta dimensión horizontal. A menudo, la misa se considera ya solo como una comida[284], olvidando la dimensión vertical[285]. Por tanto, aquí, justamente aquí, que es donde radica la principal preocupación de esta carta del papa, tendremos que escuchar con atención.

Comenzamos por una reflexión previa de índole antropológica. El culto, la adoración es, sin duda, una palabra fundamental de toda religiosidad. El hombre religioso adora en toda realidad un misterio sagrado. Esta actitud de veneración se ha perdido en gran medida en nuestra civilización científico-tecnológica. Queremos observar la realidad, constatarla, mensurarla, dominarla: para nosotros ya solo es un objeto, material carente de dimensión profunda; y cuanto más progresa la tecnologización, tanto menos constituye esa realidad un mundo humano de la vida. Allí donde semejante pensamiento y conducta unidimensional quiere mensurarlo todo, allí también el hombre termina por convertirse en un número sin rostro: incluso él es sometido a cálculo y planificación. Entonces se pierde la sensibilidad para con el hombre y la naturaleza. Por consiguiente, las actitudes profundamente religiosas de la veneración y la adoración son justo hoy virtudes en extremo necesarias, a las que la Iglesia, en aras de su servicio a los seres humanos, debe garantizarles el derecho de ciudadanía en nuestra secularizada sociedad[286].

Si ya desde un punto de vista meramente antropológico se trata de un tema de suma perentoriedad, ello es aún más cierto desde un punto de vista teológico. La Biblia critica

la interpretación universal-religiosa (mítica) del mundo, según la cual lo divino constituye la dimensión profunda, el misterio, el cimiento de oro, como si dijéramos, del mundo. A diferencia del mito, la Biblia distingue entre Dios y el mundo. Ello permite a la Biblia desarrollar una visión mundana del mundo y formular una crítica radical de todos los ídolos intramundanos. Así entendida, hay una desacralización cristianamente legítima, más aún, necesaria. Sin embargo, se alza ineludiblemente sobre la base de una afirmación radical de la santidad de Dios, quien es infinitamente distinto –en sentido cualitativo– de todo lo mundano. Solo quien se toma del todo en serio el ser divino de Dios puede dejar también al mundo ser mundo. No tiene necesidad de absolutizarlo. El primer mandamiento, que nos insta a adorar única y exclusivamente a Dios, confiere enérgica expresión a esta convicción. Jesús confirmó también con énfasis tal actitud. La adoración de Dios es, por eso, el acto fundamental de la piedad bíblica, que en la liturgia se manifiesta de diversas maneras: en el trisagio del sanctus, en la alabanza del gloria: «Por tu inmensa gloria te alabamos, te bendecimos, te adoramos, te glorificamos, te damos gracias… porque solo tú eres Santo, solo tú Señor, solo tú Altísimo». Tal adoración no es huida del mundo, por ejemplo, sino el fundamento para tomarse el mundo en serio como mundo. Así, la adoración es, en todos los sentidos, la respuesta al ateísmo y el secularismo modernos.

Ahora bien, tal como se llevan a cabo en el cristianismo, el culto y la adoración a Dios no son tanto el culto de una trascendencia inaccesible, sino más bien el culto de la condescendencia divina[287]. Desde el punto de vista cristiano, la inaccesibilidad (trascendencia) de Dios no es una lejanía espacial, sino la inaccesibilidad de una libertad absoluta que solo deviene accesible en la autocomunicación del amor. En la encarnación, cruz y resurrección de Jesucristo, Dios ha revelado definitivamente su divinidad como amor que se autoenajena; en el misterio de la eucaristía, semejante condescendencia de Dios está presente de continuo. Por tanto, la adoración cristiana deviene necesariamente, por su propia esencia, adoración eucarística. No se dirige a las especies eucarísticas en cuanto tales, sino a Dios, quien a través de Jesucristo se nos regala en el Espíritu Santo. La adoración eucarística es la respuesta a ese anonadamiento del amor divino; es acción de gracias, *eucharistía*[288]. La doxología eucarística expresa certeramente el sentido más profundo de la adoración eucarística: «Por Cristo, con él y en él, a ti, Dios, Padre omnipotente, en la unidad del Espíritu Santo, todo honor y toda gloria».

Si se considera la esencia más profunda de la adoración eucarística en estos contextos universales y actuales, entonces se comprenderá que el papa pueda afirmar: «La Iglesia y el mundo tienen una gran necesidad del culto eucarístico… No escatimemos tiempo para ir a encontrarlo en la adoración... No cese nunca nuestra adoración»[289]. Se comprende así también por qué el papa insiste tanto en –y acentúa– el carácter sagrado de la eucaristía; esto no es una sacralización, algo añadido *a posteriori*, sino la sustancia del asunto mismo[290]. También se comprende, por último, por qué insta a no profanar este carácter sagrado, sino a darle expresión en el lenguaje teológico y litúrgico, así como mediante una forma de celebrar respetuosa [291].

La acentuación del carácter sagrado de la eucaristía también tiene relevancia teológica, en el sentido rigurosamente técnico de la palabra. En la última década ha existido un amplio debate teológico sobre la secularización, que entretanto ha vuelto, sin embargo, a apagarse. A partir de la ya expuesta crítica bíblica a la cosmovisión mítica, así como de la mundanización del mundo, entendida en sentido bíblico, infiere que la diferencia entre lo sagrado y lo profano, universalmente válida en la historia de las religiones, se suprime en el cristianismo. En esta visión, la liturgia sacramental no es algo que exista junto al mundo, algo que no pertenece en absoluto a este, sino, por así decir, la condensación de la liturgia del mundo. En el presente contexto no es posible presentar esta teología de la secularización con las necesarias matizaciones en los detalles. De ahí que tampoco pueda investigarse si –y en caso de respuesta afirmativa, en qué medida– es compatible con las aseveraciones de la carta papal que estamos analizando aquí. Sin lugar a dudas, no debe afirmarse precipitadamente semejante contradicción de todas las formas de esta teología, muy distintas unas de otras en los detalles. Sin embargo, es evidente que el papa pone un acento teológico diferente, interpelando así a la teología a una nueva y más honda reflexión. Y esto, con tanta mayor razón por cuanto el papa no juzga ni condena autoritariamente, sino que aduce razones dignas de ser consideradas teológicamente[292].

Estos nuevos acentos teológicos tienen también importantes consecuencias, por último, para la praxis. El papa se limita a apuntar tales consecuencias cuando escribe: «Ese *sacrum* no puede tampoco ser instrumentalizado para otros fines… No admite ninguna imitación “profana”, que se convertiría muy fácilmente (cuando no incluso por norma) en una profanación»[293]. De hecho, en la praxis algunas unilaterales teologías de la sacralización han llevado en ocasiones a consecuencias teológicas muy poco lúcidas en esta dirección. La eucaristía ha sido instrumentalizada con frecuencia para fines mundanos, ya convirtiéndola en un espacio de información y motivación para el compromiso social y político, ya entendiéndola como una suerte de psicoterapia o degradándola a ornamento de la existencia burguesa. Tal profanación pasa por alto que Dios es el Santo, distinto por esencia del mundo, una realidad en sí y desde sí (aseidad), y que, por tanto, el culto o servicio a Dios (*Gottesdienst*) y el servicio al mundo (*Weltdienst*) no deben fundirse, sino que es necesario diferenciarlos. Solamente quien deja a Dios ser Dios puede dejar al mundo ser mundo. Ese no necesita hacer del mundo un ídolo; es libre respecto de él. Así, precisamente la adoración de Dios es la dignidad del ser humano. Por eso, la tarea más importante de la teología es no mezclar a Dios y el mundo, el servicio a Dios y el servicio al mundo, sino diferenciarlos de manera adecuada y relacionarlos en su diferencia.

IV. La eucaristía como sacrificio y el llamamiento a la penitencia

Con la expresión clave «carácter sacrificial de la eucaristía» se pone sobre la mesa el que probablemente sea el problema más difícil de la actual comprensión de la eucaristía. Aquí ha radicado desde siempre el principal punto de controversia entre protestantes y católicos en la cuestión de la eucaristía. Es cierto que el antiguo malentendido de que el sacrificio eucarístico es un sacrificio propio junto al sacrificio de la cruz, lo que lleva en consecuencia a calificar a la misa de «idolatría papal»[294], puede ser aclarado con relativa facilidad. Ya según la doctrina del concilio de Trento, que el papa Juan Pablo II hace suya, existe en el Nuevo Testamento un único sacrificio, a saber, el sacrificio de Cristo en la cruz, que es sacramentalmente actualizado en la eucaristía[295]. Más difícil resulta, en cambio, hacer comprensible por qué la eucaristía, como actualización sacramental del sacrificio de Cristo, es al mismo tiempo un sacrificio de la Iglesia.

Pero a estos problemas de teología de controversia se les superponen en la actualidad numerosos problemas de comprensión mucho más fundamentales que el hombre moderno en general tiene con el término «sacrificio». Ello se debe no solo a que en el concepto de «sacrificio» se exacerba la dimensión vertical, sino también –y en mayor medida aún– a que el acto y la actitud de sacrificio parecen contrariar la pretensión de felicidad y autorrealización que alberga el hombre moderno.

De una carta que tan solo pretende tratar algunos aspectos de la doctrina y la praxis de la eucaristía no debe esperarse que ofrezca respuesta a todas estas preguntas. De todos modos, en ella se encuentra un punto de partida útil y que ayuda a avanzar. El papa intenta explicar de pasada el carácter sacrificial de la eucaristía en el marco de una teología de la alianza de Dios con el ser humano y del ser humano con Dios. Según la concepción bíblica, alianza y sacrificio van íntimamente asociados. El acto sacrificial une a Dios y al ser humano, porque en dicho acto este último se entrega y ofrece un sacrificio a Dios con todo lo que es y lo que tiene, a fin de devenir así uno con él. En el sacrificio acontece la devolución del hombre y el mundo a Dios[296]. Esta renuncia a sí mismo en el acto de sacrificio es paradójicamente la auténtica realización del ser humano mediante la comunión con Dios. Pues «quien se aferre a la vida la perderá, quien la pierda por mí la conservará» (Mt 10,39). Esta reconciliación entre Dios y el ser humano ha acontecido en la nueva alianza de una vez por todas mediante Jesucristo en la cruz. Se hace presente en virtud del hecho de que la Iglesia se presenta y ofrece a sí misma a Dios. Las ofrendas del pan y el vino son solo símbolos de este autosacrificio. Son transformadas en el cuerpo y la sangre de Cristo y, en este sentido, junto con la entrega interior de los creyentes, representan una insustituible contribución a la actualización sacramental del sacrificio de la cruz. En la medida en que la Iglesia se ofrece a sí misma en las ofrendas del pan y el vino, este sacrificio suyo deviene forma sacramental de la actualización del sacrificio de Cristo, a través del cual nos es concedida la nueva realidad pascual de la redención.

Estas consideraciones teóricas, algo complejas y difíciles, expresan en la práctica algo sumamente sencillo y al mismo tiempo muy complejo que el papa expuso por extenso ya en su primera encíclica, *Redemptor hominis*, y que en la carta que aquí nos ocupa ha considerado apropiado abordar en tres pasajes distintos[297]: la relación entre eucaristía y conversión o, si se quiere, penitencia. En la *Redemptor hominis* se afirma: «En efecto, si la primera palabra de la enseñanza de Cristo, la primera frase del Evangelio – Buena Nueva, era "arrepentíos y creed en el Evangelio" (*metanoeîte*), el sacramento de la pasión, de la cruz y resurrección parece reforzar y consolidar de manera especial esta invitación en nuestras almas. La eucaristía y la penitencia toman así, en cierto modo, una dimensión doble, y al mismo tiempo íntimamente relacionada, de la auténtica vida según el espíritu del Evangelio, vida verdaderamente cristiana… Sin este constante y siempre renovado esfuerzo por la conversión, la participación en la eucaristía estaría privada de su plena eficacia redentora, disminuiría o, de todos modos, estaría debilitada en ella la disponibilidad especial para ofrecer a Dios el sacrificio espiritual, en el que se expresa de manera esencial y universal nuestra participación en el sacerdocio de Cristo»[298].

Salta a la vista que con esta mostración de la relación existente entre eucaristía y penitencia se menciona un punto débil de la actual praxis eucarística. Mientras que en épocas anteriores numerosos cristianos permanecían alejados de la comunión por una severidad exagerada, es más, a menudo por escrúpulos, hoy en ocasiones todos los participantes en la eucaristía acuden a comulgar. Sin embargo, a veces falta celo para recibir el sacramento de la penitencia. La exhortación del apóstol: «Que cada uno se examine» (1 Cor 11,28), corre ocasionalmente el riesgo de ceder en la práctica el paso a un mero conformismo y a la costumbre[299]. Así, la eucaristía se expone al peligro de verse privada de su sustancia más profunda. Por eso, hay que afirmar abiertamente: la renovación litúrgica sin una simultánea renovación de la praxis penitencial lleva a la superficialidad y cae en el vacío. Más aún, si se entiende la renovación eclesial en el sentido del concilio como purificación[300], entonces la renovación de la praxis penitencial eclesial es la llave para ello.

En su carta, el papa apunta que tras estos fenómenos teológicos y pastorales de declive se oculta una crisis antropológica todavía más fundamental. Pues allí donde se pierden el valor de la conciencia y la sensibilidad para la distinción entre el bien y el mal, o sea, donde no se reconocen el pecado y el mal, sino que son reprimidos o minimizados mediante interpretaciones psicológicas y sociológicas, allí la dignidad personal corre peligro de ser ignorada y olvidada. Allí donde el ser humano ya solo se atribuye sus buenas obras, sus éxitos y triunfos, pero por lo demás practica el arte de la represión en tanto en cuanto imputa los aspectos negativos de su historia a la sociedad, al pasado, a la naturaleza, allí no existe ya, por supuesto, terreno para comprender la llamada a la conversión ni el mensaje de la redención que se actualiza a través de la eucaristía. Por eso, con el tema «eucaristía y penitencia» se menciona uno de los temas pastorales y antropológicos más candentes de la actualidad.

V. El sacramento de la unidad

Nada más alejado de las intenciones de esta carta que el regreso a una concepción individualista y privada de la eucaristía y el desconocimiento de la dimensión social y eclesial de este sacramento, que el concilio volvió a poner de relieve. Como sacramento del amor, la eucaristía es el sacramento de la unidad[301]. En 1 Cor 10,17 escribe Pablo: «Uno es el pan y uno es el cuerpo que todos formamos, pues todos compartimos el único pan». Estas palabras han tenido una larga historia interpretativa en la tradición de los padres de la Iglesia y de los concilios[302]. Se extiende desde el concilio Lateranense IV[303] hasta el concilio Vaticano II[304], pasando por Trento[305]. La Escritura y la tradición afirman con claridad, pues, que la Iglesia se realiza como cuerpo de Cristo en y a través de la celebración de la eucaristía. Mediante la participación conjunta en el único cuerpo eucarístico del Señor nos convertimos en un único cuerpo y espíritu en Jesucristo (cf. Ef 4,4). En consecuencia, eucaristía e Iglesia forman una unidad. La eucaristía es, por eso, «patrimonio común de toda la Iglesia»[306]. Las consecuencias pastorales de esta visión se desarrollan sobre todo en la tercera parte del documento que estamos analizando.

De la dimensión eclesial de la eucaristía el concilio derivó sobre todo el principio de la participación plena, consciente y activa de todos los fieles en la celebración litúrgica[307]. Tal participación se ha convertido desde entonces en algo casi obvio, de suerte que el papa puede conformarse con una breve, pero aprobatoria observación al respecto[308]. Entretanto, otros problemas han pasado a primer plano y han surgido situaciones anómalas que, en nombre de un «progreso» litúrgico en el espíritu del concilio, destruyen el verdadero «progreso» conciliar hacia una comprensión más eclesial de la eucaristía, porque recaen, sin ser conscientes de ello, en una concepción individualista de la eucaristía. Se trata de problemas tanto ecuménicos como intraeclesiales. El papa responde a ambos tipos de problemas no mediante exigencias formales de obediencia, sino mediante una argumentación que parte de la esencia del «asunto», de la eucaristía como sacramento de la unidad.

Por lo que concierne al ecumenismo, la carta del papa remite a la unidad de comunión eclesial y comunión eucarística, así como a los casos especiales en los que cristianos de otras confesiones pueden ser admitidos a la comunión eucarística en la Iglesia católica. Intraeclesialmente se trata de la correcta relación entre un pluralismo legítimo y la unidad de la Iglesia más allá del uniformismo y el individualismo. La carta exhorta a los sacerdotes a no considerar la eucaristía como propiedad suya y a no disponer de los textos y ritos litúrgicos como si fueran propiedad privada. Puesto que la eucaristía es celebración de la Iglesia, no debe entregarse uno a la devoción subjetiva, que objetivamente representa una «traición a aquella unión que, de modo especial, debe encontrar la propia expresión en el sacramento de la unidad»[309].

Pero es evidente que al papa no le inquieta solo el gusto por la experimentación de ciertos párrocos y coadjutores, que en la fase de renovación han abusado de la «autonomía creativa»[310]. Antes bien, se dirige primordialmente a sus hermanos en el

episcopado, quienes tienen que salvaguardar el vínculo de la unidad tanto dentro de su respectiva Iglesia local como con la Iglesia universal. En este contexto, le atormenta el peligro de que la eucaristía, el sacramento de la unidad, se convierta en motivo para divisiones entre los católicos y en amenaza para la unidad de la Iglesia. Así, ruega y suplica a los obispos que «dejen atrás toda oposición y división»[311]. Este llamamiento se dirige sobre todo, sin mencionar el nombre, al arzobispo emérito Marcel Lefebvre; pero se lleva a cabo en primera persona del plural y engloba, por tanto, a todos. De ahí que al mismo tiempo el papa, en su nombre y en el de todos los obispos, pida «perdón por todo lo que… pueda haber causado escándalo y malestar acerca de la interpretación de la doctrina y la veneración debida a este gran sacramento». Aquí nadie es reprendido ni castigado; antes bien, se argumenta teológicamente desde la esencia de la eucaristía de modo tal que todas las justificadas preocupaciones de los tradicionalistas, aun cuando en la mayoría de los casos sean formuladas de forma muy simplificada y particular, son tenidas en cuenta sin revocar nada, absolutamente nada de la renovación conciliar. Tal forma de exhortación constituye sin duda todo un logro intelectual y espiritual, con el que el ministerio petrino se revela como un servicio a la unidad, la cual se caracteriza por –y se realiza a través de– la eucaristía.

No faltan criticones a derecha e izquierda que, pese a todo, desean encasillar la carta del papa en una u otra posición eclesial. Pero quien todavía pueda y quiera escuchar descubrirá que en este documento se plantean, en aras del ser humano y de la Iglesia, verdades en extremo necesarias y oportunas. Allí donde se pierden la actitud de adoración y la praxis de la penitencia, allí se vacía la fe cristiana y se descabala en último término al ser humano. Precisamente porque tiene la valentía de recordar esas verdades en parte medio olvidadas y reprimidas, la carta papal que hemos analizado es sumamente actual y digna de reflexión.

7.
La eucaristía, signo y símbolo de vida

I. El redescubrimiento de la realidad simbólica eucarística

Me gustaría comenzar con un salto atrás a la época de mi primer encuentro con el movimiento litúrgico. Fue en la posguerra; en aquel entonces, el movimiento juvenil había vuelto a ser permitido después de la dictadura nazi y florecía con gran fuerza. En nuestras celebraciones juveniles nos enorgullecía celebrar la santa misa, como a la sazón aún se decía generalizadamente, en forma de eucaristía comunitaria: con oraciones y cantos en común, con la lectura y el Evangelio en lengua vernácula. No nos satisfacía ser meros espectadores y rezar en silencio; queríamos ser incorporados activamente. Todo esto es hoy más o menos normal; entonces, era algo nuevo. Lo que deseábamos era lo que más tarde el concilio Vaticano II describiría como *actuosa participatio*, la participación consciente y activa[312].

Nos estimulaban sobre todo los escritos de Romano Guardini, publicados ya en el periodo de entreguerras: *El espíritu de la liturgia*, *Los signos sagrados* y *El testamento del Señor*[313]. En Guardini se abrió paso sobre todo la idea comunitaria del movimiento juvenil. Junto a ello fue para nosotros importante el redescubrimiento de los padres de la Iglesia, tal como de modo nuevo los explicaba el gran teólogo francés Henri de Lubac[314]. Por último, la lectura de los dos volúmenes de *El sacrificio de la misa*, de Josef Andreas Jungmann, representó para mí casi toda una revelación. Cobré conciencia por primera vez de la historia de la misa latina, con lo que su forma se me hizo comprensible[315].

El Vaticano II asumió todas estas sugerencias y las desarrolló, profundizó y convirtió en programa de la Iglesia universal. El debate, la aprobación y la ejecución de la constitución sobre la sagrada liturgia, *Sacrosanctum concilium*, supuso para nosotros hace cuarenta años una gran vivencia. Todos los que hoy tienen menos de cincuenta y cinco años no pueden ya hacerse siquiera una idea del resurgir que a la sazón se vivió. La reforma litúrgica estaba animada por la esperanza de que la renovada liturgia atraería a las personas y contribuiría a un nuevo florecimiento de la vida religiosa. Esto no se ha cumplido del todo. A buen seguro, en el entusiasmo de la primera fase algunas cosas se hicieron equivocada o precipitadamente; algunos comportamientos recordaban incluso a la iconoclasia. Pero, en conjunto, la reforma litúrgica ha arrojado frutos positivos, por los que podemos estar agradecidos. Ha ahondado nuestra comprensión de la liturgia y vivificado la participación de todos los fieles en la celebración. Ningún responsable de la Iglesia quiere dar marcha atrás en este sentido, tampoco en Roma.

Lo que el papa Benedicto XVI persigue no es esta o aquella reforma exterior de la reforma. Su objetivo es mucho más fundamental. No quiere volver atrás; desea profundizar. Quiere contribuir a que el corazón y el fundamento de la fe y, por ende, también el centro de la eucaristía se oigan y resplandezcan de nuevo, tal como ya lo ha hecho en su primera encíclica, *Deus caritas est* (2006), y como lo sigue haciendo en sus discursos y homilías. Lo hace en un lenguaje espiritualmente exigente, pero sencillo. Persigue una concentración en lo elemental de la fe, con lo cual responde de lleno a lo que pide la actual situación creyente. Como muestra la inaudita afluencia de gente, con

ello responde también a las expectativas de numerosísimas personas. La mayoría de quienes acuden en masa cada semana a escucharlo desean evidentemente este alimento espiritual.

La pregunta es: ¿cómo se consigue semejante profundización espiritual en la liturgia? Bueno, es posible recurrir a los actuales métodos didácticos y aprovecharlos para el ámbito de la liturgia. Eso, a buen seguro, no es un error e incluso puede resultar útil. Me gustaría ensayar otro camino. Querría partir de la «cosa» misma y dejarla hablar. Pero ¿qué es la «cosa»? La liturgia no es una doctrina ni un sistema abstracto ni mucho menos una ideología. Al igual que la fe cristiana en general, es algo concreto, una persona, Jesucristo hecho carne y hombre concretos, de quien en el prefacio de Navidad se dice que en él contemplamos lo invisible en lo visible. El papa León Magno va un paso más allá y nos dice: «Lo que… era visible en nuestro Señor ha pasado a sus misterios»[316]. Agustín define los sacramentos como *verbum visibile*, como «palabra visible»[317]. Si los sacramentos no guardaran alguna semejanza con las cosas de las que son sacramentos, no serían sacramentos[318].

La liturgia es, pues, una realidad simbólica. Los sacramentos no son, sin embargo, signos y símbolos meramente extrínsecos. De los signos sacramentales es más bien cierto que también contienen y operan aquello que designan. En este sentido se habla hoy con Karl Rahner de símbolos reales[319]. En consecuencia, para entender los sacramentos, hay que dejar que hablen y que actúen sobre uno. De poco sirve interrumpir y explicar la liturgia con continuos comentarios. También se pueden matar los símbolos de tanto hablar. Cuando se realizan debidamente, pueden y deben hablar y operar por sí solos.

Por esta razón, el último sínodo de los obispos ha dado importancia al *ars celebrandi*, al arte de celebrar la liturgia. Esto no se dice precisamente en el sentido de que el celebrante se sitúe a sí mismo en primer plano; antes al contrario, debe retirarse, para dejar que la «cosa», que en el fondo no es ninguna «cosa», sino el encuentro personal con Cristo, hable y que la belleza interior de la liturgia resplandezca. Esta belleza no es boato externo, sino el *splendor veritatis*, el resplandor de la verdad de la realidad eucarística misma. Debería ocurrir lo que ocurrió con los discípulos de Emaús. Jesús les explicó muchas cosas por el camino, pero solo al partir el pan se les abrieron los ojos (cf. Lc 24,30-31.35; Jn 21,12s). A partir de ese momento, comprenden no solo con el entendimiento, sino asimismo con el corazón. Junto con los ojos se les abrió también el corazón.

Partir de esta manera de los signos y símbolos conlleva un riesgo. Nuestro mundo ha devenido en muchos aspectos técnicamente unidimensional, meramente funcional e instrumental. El pensamiento simbólico ha desaparecido en gran medida. A consecuencia de ello, hemos devenido insensibles para la liturgia, nos hemos vuelto, por así decir, disléxicos en este terreno. Por otra parte, la demanda de símbolos, también de símbolos religiosos, crece de nuevo. Existe realmente una nueva demanda; y en los múltiples nuevos movimientos religiosos, que en parte son muy problemáticos, existe también un mercado enorme. Por eso, no deberíamos –para seguir expresándonos en lenguaje

comercial– enterrar nuestra propia «oferta», bastante seria; antes bien, deberíamos sacar partido a nuestros talentos.

Por eso, en lo que sigue me gustaría partir, al igual que hizo Guardini en su librito *Los signos sagrados* y como de nuevo ha intentado hacer Joseph Ratzinger[320], de algunos símbolos eucarísticos fundamentales y dejarlos hablar. Por razones de tiempo debo limitarme esencialmente a los dos signos del pan y el vino; a otros, como, por ejemplo, el cáliz y el altar, no voy a poder sino referirme muy brevemente. Por lo que respecta a estos dos símbolos fundamentales de la eucaristía, me gustaría mostrar que, al igual que la Sagrada Escritura, tienen, además de su significado simbólico natural, otros tres niveles simbólicos de significación[321].

II. La cuádruple dimensión simbólica de la comida en común, el pan y el vino

1. Comenzamos por la simple afirmación de que la eucaristía fue instituida por Jesús durante la «última cena», en la víspera de su pasión y muerte, en el marco de un banquete judío. Es probable que se tratara de un banquete judío de Pascua. Así pues, nos dejó su gran legado en el marco de una comida. Esto es ya razón suficiente para preguntarnos por el significado de la comida en común.

Desde tiempos primigenios, las comidas en común poseen en muchas culturas un significado simbólico. En la actualidad, en una época en la que a menudo hemos sustituido la comida en común por la comida rápida, el autoservicio y otros fenómenos análogos, no tenemos ya presente ese significado. La comida en común es más que un procedimiento para quedar saciados. En la comida en común se manifiesta una profunda afinidad humana, la común *conditio humana*, consistente en que, como hombres, somos seres con necesidades primarias. Tenemos hambre y sed y dependemos del alimento y la bebida. Al mismo tiempo, en la comida experimentamos que la tierra se porta bien con nosotros y que nos es dado participar en común de los bienes que ella nos ofrece y que otras personas han preparado con esmero para nosotros. La comida en común nos muestra algo de la bondad y la integridad del mundo, más aún, de su exquisitez. Por eso, constituye un motivo para el agradecimiento. Consciente o inconscientemente posee una dimensión religiosa, que se manifiesta, por ejemplo, en la bendición judía de la mesa, asumida por Jesús y más tarde por la tradición cristiana. «Te damos gracias, Dios todopoderoso, por los favores que nos concedes».

Este simbolismo religioso de la comida se hace patente sobre todo en los dos elementos fundamentales de la cultura gastronómica: el pan y el vino. El pan es el alimento principal, tan sustancioso que uno nunca se cansa de él. El pan simboliza el sustento vital y alimenticio en general. En este sentido, Jesús nos enseña a pedir en la oración el pan de cada día (cf. Mt 6,11; Lc 11,3). También el vino se considera en la cultura mediterránea un alimento principal. El salmista sabe que, si el pan fortalece al hombre, el vino le alegra el corazón (cf. Sal 104,15). El vino simboliza, pues, la alegría vital. No puede faltar en las fiestas.

También en la Biblia es la comida un símbolo primigenio. Ya al sellar la alianza en el Antiguo Testamento se come y se bebe en común (cf. Gn 15,9ss; 26,30; 31,46.54), experimentando así la cercanía y la bondad de Dios (cf. Ex 24,11). Por último, la comida se convierte en símbolo de la plenitud escatológica de vida y salvación. La esperanza en la salvación postrera se expresaba en la imagen de una comensalía escatológica (cf. Is 25,6-8). El Antiguo Testamento esperaba que al final Dios reuniría a todas las naciones en torno a la mesa (cf. Is 2,2-5: Miq 4,1-3; Ez 37,16-28)[322], instaurando así una paz (*šalom*) universal entre naciones, culturas y religiones. En la noción bíblica de «comida en común» se expresa, por consiguiente, una grandiosa visión de paz y una esperanza universal de paz.

Así resulta comprensible que en Jesús las comidas en común desempeñen un importante papel en el contexto de su mensaje de la llegada del reinado de Dios. Jesús tenía consciencia de ser el pastor que, conforme a la promesa de los profetas, reuniría a las ovejas perdidas de Israel (cf. Mc 6,34; Jn 10). Como signo de ello compartió comensalía con sus discípulos; y como signo del perdón y la reconciliación invitaba también a su mesa a publicanos y pecadores. Las comidas de Jesús eran, por tanto, signos del tiempo de salvación que estaba irrumpiendo ya y, por así decir, fiestas anticipadas del futuro reinado de Dios (cf. Mc 2,15ss; Lc 15,1; 19,5; y *passim*). Y continúan después de la Pascua. Tras su resurrección, Jesús se aparece sin cesar con motivo de comidas: a los discípulos de Emaús, luego a todos los discípulos en Jerusalén y de nuevo junto al lago de Tiberíades (cf. Lc 24,30s.41-43; Jn 21,12s). Así pues, en la forma de comida compartida, Jesús está permanentemente junto a sus discípulos. Después de su muerte, el pan y el vino deben instaurar la comunión con él y entre los propios discípulos (cf. Mc 14,25 par). «Partir el pan» (cf. Lc 24,35; Hch 2,46; 20,7) y la «mesa del Señor» (cf. 1 Cor 10,21) son, por eso, los nombres más antiguos de la eucaristía.

2. Ya en lo anterior se ha hecho patente que la Biblia va más allá del significado simbólico antropológico, sociológico y universal-religioso que la comida en común tiene desde siempre para el ser humano. En la Biblia, el simbolismo humano-universal de la comida en común y la comunidad deviene a su vez símbolo, a fin de remitir a otro nivel de realidad: el espiritual. La Escritura no solo conoce el hambre y la sed naturales, físicas; también habla de un hambre y una sed que solo Dios puede saciar. «Mi alma está sedienta de Dios, del Dios vivo: ¿cuándo entraré a ver el rostro de Dios?» (Sal 42,3). «Y yo, por mi inocencia, veré tu rostro, al despertar me saciaré de tu semblante» (Sal 17,15). Así, en la Escritura el comer y el beber, el hambre y la sed, el pan y el vino hacen que vibren las cuerdas místicas de nuestra alma. Agustín formuló esto diciendo que nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en Dios[323].

El tránsito del plano natural al plano espiritual se hace especialmente patente en el gran discurso sobre el pan del Evangelio de Juan. En este evangelio, todos los términos tienen un doble significado. Así, tras la multiplicación de los panes Jesús reprocha abiertamente a la multitud que no hayan entendido como signo (*sēmeîon*) el hecho de que el hambre natural ha sido saciada. A él no le importa solo el alimento corporal, que sacia únicamente de modo provisional, pero luego deja que vuelva a aparecer el hambre y al final no puede impedir la muerte; lo que le interesa es el alimento para la vida eterna. En este sentido afirma que él da el pan verdadero. Quien come de ese pan ya nunca volverá a tener hambre (cf. Jn 6,27.58). Algo análogo, si bien referido ahora a la sed, afirma en la conversación que tiene con la samaritana junto al pozo de Jacob. Ahí dice: quien beba del agua que yo le dé a beber jamás tendrá ya sed; antes bien, esa agua se convertirá dentro de él en manantial que brota dando vida eterna (cf. Jn 4,13s; 7,37; Ap 21,6.17). El obispo mártir Ignacio de Antioquía se sitúa por completo en esta línea cuando caracteriza el pan eucarístico como medicina de inmortalidad (*phármakon athanasías*)[324].

Donde con mayor claridad acontece el tránsito del plano natural al plano espiritual y sobrenatural es en el cenáculo. Allí, Jesús comparte con sus discípulos pan y vino, como ya anteriormente lo había hecho con frecuencia. Pero ahora rompe el rito habitual de la comida judía de Pascua, y esta ruptura de la acción simbólica comporta una ruptura en la «cosa» misma. Lo que antes solo se había apuntado anticipatoriamente deviene ahora realidad plena. *Panis caelicus dat figuris terminum*, «el pan celestial pone fin al signo». El signo indicador se convierte ahora en realidad. Jesús comparte el pan y dice: «Este es mi cuerpo, que se entrega por vosotros»; y comparte el vino y dice: «Esta es mi sangre de la alianza, que se derrama por todos» (1 Cor 11,24s; Mt 26,26.28)[325].

La tradición eclesial ha insistido siempre en que, tal y como se han transmitido sus palabras en la Biblia, Jesús no dijo: «Esto significa», sino: «Esto es». Lo que antes era pan natural se transforma ahora en el cuerpo de Jesús, y lo que antes era vino natural en su sangre; o sea, el pan y el vino se transforman en signos grávidos de realidad de su autoentrega y autocomunicación a nosotros, así como de su amor «hasta el extremo» (cf. Jn 13,1). En la eucaristía, Jesús no nos da «algo». Se da a sí mismo. En el gran discurso sobre el pan del Evangelio de Juan, él mismo es el pan de vida (cf. Jn 6,35). Y así como es el pan de vida, así también es la vida verdadera (cf. Jn 15,1-8). La presencia eucarística no es, por consiguiente, una realidad estática, monolítica, por así decir, sino una realidad dinámica. La eucaristía es el don que Jesús hace de sí mismo, su autoentrega. En ella se nos regala como alimento, esto es, como comida y bebida que sacia de manera definitiva, eterna y perfecta toda nuestra hambre y sed de vida; en ella, Jesús mismo deviene nuestra vida (cf. Jn 14,6). Al ingerir el pan eucarístico, Jesús está en nosotros y nosotros en él (cf. Jn 6,56).

Si se reconoce la entrega y renuncia de sí como sentido profundo del acontecimiento eucarístico, enseguida resulta claro que no se puede enfrentar ni contraponer el carácter de comida de la eucaristía a su carácter sacrificial. A menudo, la relativización o el rechazo del carácter sacrificial no obedecen a razones tanto teológicas cuanto antropológicas. Si el propio proyecto de vida se orienta de todo en todo al autocumplimiento y autorrealización individual, eventualmente incluso egoísta, salta a la vista que no queda sitio para las ideas de sacrificio y renuncia. Pero justo en este punto la actitud eucarística básica de Jesús pone un acento contrario. Quien quiera salvar su vida la perderá, pero quien la entrega la ganará (cf. Mc 8,35). Con esta actitud fundamental, Jesús hace suyo el sentido profundo de la noción veterotestamentaria de sacrificio a la vez que lo reinterpreta. El sacrificio no es ofrenda (*Gabe*) material, sino entrega (*Hingabe*) personal.

En este sentido, los textos neotestamentarios sobre la última cena asumen terminología sacrificial veterotestamentaria: Jesús habla de su cuerpo entregado por nosotros (cf. 1 Cor 11,24). En la versión de Marcos y Mateo, los textos incluso recuerdan explícitamente el sacrificio de la alianza en el Sinaí (cf. Ex 24,8; Mc 14,24; Mt 26,28). También los símbolos del cáliz y el altar expresan esta idea. Pues en la Biblia el cáliz no es solo una copa ni el altar solo una mesa (*mensa*). Antes bien, el cáliz es

también signo y recipiente de la sangre derramada[326]; y el altar, el lugar en el que el sacrificio de la nueva alianza ofrecido de una vez por todas se hace presente aquí y ahora[327], a fin de que nosotros mismos nos convirtamos en ofrenda espiritual (cf. Rom 12,1; 1 Pe 2,5) y hagamos de nuestra vida alabanza a Dios y servicio a los hombres. La idea de sacrificio expresa, pues, todo el proyecto cristiano de vida y la opción cristiana fundamental en el seguimiento de Jesús, que ciertamente entra en conflicto con otros proyectos de vida. No se trata solo de una doctrina abstracta, sino sobre todo de una espiritualidad eucarística concreta, que entiende el amor como sentido del ser. No le quita nada a la vida, sino que la lleva a su verdadero cumplimiento. Jesucristo ha venido para que tengamos vida y la tengamos en abundancia (cf. Jn 10,10).

El sacrificio, si se entiende como autoinmolación realizada de una vez por todas (cf. Heb 7,27), como amor que se entrega a sí mismo (cf. Ef 5,2) en servicio a nosotros (cf. 1 Cor 11,24; Lc 22,19), expresa una vez más en toda su radicalidad la idea fundamental que ya quedó patente en la exposición del carácter de comida de la eucaristía, a saber, la idea del amor que se autoconsume y se entrega a sí mismo para ser consumido. No existe aquí ninguna contradicción, sino una profundización recíproca. En este sentido, las antiguas y enconadas controversias de la época de la Reforma sobre el carácter sacrificial de la eucaristía pueden considerarse hoy, por fortuna, ya superadas[328].

En último término se expresa con ello en la eucaristía la más profunda realidad de Dios, o sea, que Dios es amor que se regala y comunica. Este fue el tema, tomado de 1 Juan (cf. 1 Jn 4,8.16), de la primera encíclica del papa Benedicto XVI, con el que glosó el contenido central de la fe cristiana, el difícilmente comprensible misterio de la Trinidad. En el fondo, este enunciado de fe, el más importante de todos, no pretende más que comentar el hecho de que Dios en sí es autoentrega y autocomunicación. Ya en la gran obra de Agustín *De Trinitate* puede leerse: «Cuando ves el amor, de hecho ves una trinidad»[329]. A este movimiento del amor en Dios somos incorporados mediante la eucaristía. En él acontece el sentido más profundo de la encarnación; pues según los padres, Dios se hizo hombre para que nosotros seamos deificados[330]. La transformación del pan y el vino apunta a la transformación de nuestra propia vida. Pues «la participación en el cuerpo y la sangre de Cristo no opera sino que nos convirtamos en aquello que recibimos»[331]. El himno eclesial afirma: «Quien celebra este misterio debe ser él mismo como pan; así se deja consumir por toda necesidad de los hombres»[332]. No podemos compartir el pan eucarístico sin compartir también el pan de cada día y nuestra vida entera. La comunión con Dios a través de Jesucristo no es posible sin la comunión con los hermanos. Nos guía a una nueva cultura del compartir, de la solidaridad, de la comunión, del amor. Esto nos lleva al próximo punto de vista y a la tercera dimensión simbólica de la eucaristía.

3. La presencia personal de Cristo y la comunión personal con él se abren desde dentro a la comunión con los hermanos y hermanas y, por ende, a la dimensión eclesial. La transformación del pan y el vino transforma también el carácter comunitario de la comida. Adquiere una nueva dimensión. Este tercer plano del «transimbolismo» resulta

palmario sobre todo en la Primera carta a los Corintios del apóstol Pablo. En ella, este critica ciertas situaciones anómalas que se viven en la comunidad de Corinto, en las que cada cual piensa solo en sí mismo y se preocupa única y exclusivamente de quedar saciado. Frente a ello afirma Pablo que partir y compartir el *único* pan y beber del *único* cáliz significa que se nos concede participar *en común* del *único* cuerpo de Cristo, más aún, que nos convertimos en el *único* cuerpo de Cristo. «La copa de bendición que bendecimos, ¿no es comunión (*koinōnía*) con la sangre del Mesías? El pan que partimos, ¿no es comunión (*koinōnía*) con el cuerpo del Mesías? Uno es el pan y uno es el cuerpo que todos formamos, pues todos compartimos el único pan» (1 Cor 10,16s)[333]. También podemos formularlo de la siguiente manera: la participación en el único cuerpo eucarístico de Cristo remite de nuevo más allá de sí misma y opera la participación conjunta en el único cuerpo eclesial de Cristo, que es la Iglesia.

Esta afirmación del apóstol Pablo ha tenido una enorme historial efectual (*Wirkungsgeschichte*)[334]. Ya en los primeros padres de la Iglesia se encuentra la comparación: así como el pan se cuece a partir de múltiples granos de cereal y el vino se prensa a partir de numerosos granos de uva, así también la eucaristía reúne a una gran cantidad de personas de los cuatro puntos cardinales para formar una gran comunidad[335]. Agustín expresa esta misma idea de manera aún más drástica cuando dice: «Vuestro misterio yace sobre el altar… Sois lo que veis y recibís lo que sois»[336]. En este sentido definió Agustín la eucaristía como *signum unitatis et vinculum caritatis*, «signo de la unidad y vínculo de la caridad»[337]. Los grandes teólogos de la alta Edad Media le siguieron en este punto. Para Tomás de Aquino, la verdadera «cosa» (*res*) y el sentido último de la eucaristía no es la presencia real, sino la unidad de la Iglesia. La eucaristía es para él *sacramentum ecclesiasticae unitatis*, «sacramento de la unidad de la Iglesia»[338]. El concilio Vaticano II hizo suya en varias ocasiones la fórmula de Agustín[339], superando así una comprensión unilateralmente individualista de la eucaristía en aras de una más profunda comprensión eclesial referida a la comunidad.

Henri de Lubac rastreó la historia de esta comprensión eclesial de la eucaristía y condensó sus hallazgos en la frase: «La eucaristía hace la Iglesia»[340]. De hecho, allí donde se participa en el único pan y se bebe del único cáliz, allí está la Iglesia. *Ecclesia de eucharistia* es, por eso, el título de la última encíclica del papa Juan Pablo II (2003). La Iglesia no es una organización cualquiera ni una asociación con un fin específico ni una mera institución. La Iglesia nace de la eucaristía y de ella se alimenta y se sostiene. Vive de la eucaristía. Existe dondequiera que se celebra la eucaristía.

Semejante afirmación llevó, primero en la teología ortodoxa y luego también en la católica, a la eclesiología eucarística[341]. Esta parte de la convicción de que la Iglesia existe dondequiera que se celebra la eucaristía. Hablando claro, ello significa que la Iglesia local no es solo una provincia y un distrito administrativo de la Iglesia universal. Es plenamente Iglesia, pero no es toda la Iglesia. Pues habida cuenta de que en cada eucaristía está presente el único Cristo, ninguna Iglesia local puede aislarse, sino que únicamente puede existir en comunión con todas las demás Iglesias locales. La única

Iglesia universal existe, por tanto, «en y a partir» de las Iglesias locales[342], así como las Iglesias locales existen en y a partir de la única Iglesia universal[343]. Como signo de ello, en toda celebración de la eucaristía mencionamos, con el fin de expresar esta comunión universal, los nombres del obispo diocesano y del papa. El hecho de que no estemos en comunión plena con todas las Iglesias que celebran la eucaristía representa en cada celebración de la eucaristía una herida y un dolor, que nos impulsan a rogar a Dios que no mire nuestros pecados, sino que conceda a la Iglesia unidad y paz.

También en muchos otros sentidos celebramos la comida del amor, la paz y la comunión en un mundo profundamente deformado por el pecado, en un mundo en el que los conflictos son tan duros y las fosas de la enemistad tan profundas que la unidad y la paz no son posibles más que en virtud del perdón y la reconciliación. Tampoco bajo este punto de vista pueden separarse el carácter de comida y el carácter sacrificial de la eucaristía. También aquí hay que andar con cuidado con las disyuntivas demasiado simples. La actualización de la acción reconciliadora en la cruz fundamenta el carácter comunitario y lo protege de toda banalización y trivialización. Le confiere su seriedad y su dimensión profunda. Si se renuncia al carácter de cruz y de sacrificio, se pierde asimismo la seriedad del carácter comunitario. La comensalía eucarística no puede entenderse sino como comunión al pie de la cruz. La celebración de la eucaristía nos sitúa al pie de la cruz. Juan interpreta esto simbólicamente hablando del agua y la sangre que brotan del costado abierto del Señor elevado en la cruz (cf. Jn 19,34).

4. Es cierto que en toda eucaristía celebramos la unidad, pero la realización plena de la unidad es todavía tarea pendiente. Aún sangra la Iglesia por las heridas de las divisiones que siguen imposibilitando la plena participación recíproca de todos los cristianos en la única mesa del Señor. Esta afirmación nos lleva a una nueva y última dimensión de la eucaristía: la escatológica.

En la celebración de la última cena, Jesús situó el acontecimiento agápico en el horizonte global de su predicación del reino de Dios de forma bastante más expresa y clara que en cualquiera otra de sus comidas: «Os aseguro que no volveré a beber el fruto de la vid hasta el día en que beba el vino nuevo en el reino de Dios» (Mc 14,25); o bien: «hasta que alcance su cumplimiento en el reino de Dios» (Lc 22,16; cf. 1 Cor 11,26)[344]. Esta perspectiva escatológica era tan importante para la comunidad primitiva que sus miembros partían el pan con júbilo escatológico (*agallíasis*; cf. Hch 2,46). En sus celebraciones eucarísticas resonaba el llamamiento: «¡Venga la gracia y perezca este mundo!», «*Marána thá*»[345], «¡Ven, Señor Jesús!» (Ap 22,20).

Los primeros cristianos estaban convencidos de que en la eucaristía anticipaban y saboreaban por adelantado el banquete escatológico del reino de Dios. La Carta a los Hebreos expresa tal convicción: «Vosotros, en cambio, os habéis acercado a Sión, monte y ciudad del Dios vivo, a la Jerusalén celeste con sus millares de ángeles, a la congregación y asamblea de los primogénitos inscritos en el cielo, a Dios, juez de todos, a los espíritus de los justos consumados» (Heb 12,22s). Cuando en nuestra liturgia cantamos el trisagio del sanctus y el agnusdéi o en la liturgia oriental se entona la

«alabanza de los querubines», nos sumamos aquí en la tierra a la adoración celestial del Cordero, de la que habla el Apocalipsis (cf. Ap 5,8-14). Participamos en la liturgia celestial, y los ángeles y la entera «comunión de los santos» celebran con nosotros. De ahí que la adoración forme parte esencial de la eucaristía.

Después del concilio se contrapusieron con frecuencia el carácter de comida de la eucaristía y la adoración con el argumento de que el pan está ahí para comerlo, no para adorarlo. Esto estaba justificado en la medida en que después del concilio se prohibió con razón la celebración de la misa delante del Santísimo expuesto, algo antes habitual. A pesar de todo, esto constituía una visión incompleta, que había perdido de vista el aspecto escatológico. Ya Agustín afirmó: «Nadie coma de esta carne sin haberla antes adorado»[346]. El *Adoro te devote, latens Deitas*, «Te adoro con devoción, Dios escondido, oculto verdaderamente bajo estas apariencias»[347], forma parte esencial de toda celebración eucarística. Por fortuna, existen numerosos indicios de que este *stupor eucharisticus*, el asombro ante el hecho de que en los sencillos signos del pan y el vino Dios se halle realmente presente en medio de nosotros, en medio del mundo, y la actitud de adoración eucarística que de él se deriva vuelven a estar presentes. Con todo, en parte debemos aprenderlos de nuevo[348].

En la medida en que la eucaristía anticipa la alabanza escatológica de la realidad toda, también la creación entera es incorporada a la liturgia. Pues en cuanto actualización de la *missa coelestis*, la eucaristía es también *missa mundi*; y, en cuanto anticipación de la glorificación celestial de Dios, es también anticipación de la transfiguración escatológica del mundo[349]. Por eso, el culto y la cultura se encuentran estrechamente unidos. En este sentido, a menudo nos hemos vuelto, por desgracia, muy contentadizos en nuestra configuración de la liturgia. Debemos volver a aprender que en la liturgia desempeña un papel importante todo lo que el arte humano tiene para ofrecer: luz, música, vestiduras. Nada de esto es boato externo ni tampoco triunfalismo. La dimensión simbólica cósmico-universal debe más bien expresar que en la celebración de la eucaristía se anticipa la realidad escatológica, en la que Dios será «todo en todo» (cf. 1 Cor 15,28).

Por eso, todo lo que hemos dicho sobre el carácter sacrificial de la eucaristía no debe ser visto a la luz del sol eclipsado del Viernes Santo, sino en último término a la luz pascual del Resucitado. Lo que Agustín dice del domingo –a saber, que es un sacramento de la Pascua[350] y una pequeña fiesta pascual– vale para toda celebración eucarística. Remite al nuevo cielo y a la nueva tierra (cf. Ap 21,1), en los que todas las lágrimas serán enjugadas y ya no habrá pena ni llanto ni dolor (cf. Ap 21,4). Toda eucaristía es una fiesta de la esperanza; remite nuestra mirada hacia lo alto, ayudándonos así a soportar las fatigas y decepciones de la vida diaria, las molestias de la edad, la enfermedad, el sufrimiento y la muerte, a encontrar consuelo en la certeza de que la última palabra la tiene no la muerte sino la vida, no el odio y la violencia sino el amor.

Así pues, al final hemos vuelto a la dimensión cósmico-universal de un *šalom* que engloba tanto a la humanidad como al mundo. Este aspecto de una esperanza que todo lo abarca me parece especialmente importante en la situación actual. Pues la esperanza se

ha convertido en un bien escaso; nos movemos en círculo, nos percatamos de los problemas, pero no encontramos salida alguna, en parte por falta de imaginación, en parte por falta de valor y de disposición al riesgo y el sacrificio. Por doquier, en la política al igual que en la Iglesia, faltan ideas que nos ayuden a avanzar y perspectivas que nos entusiasmen, así como el impulso y la capacidad de resistencia necesarios para llevarlas luego a la práctica. A nosotros cristianos nos corresponde reaccionar proféticamente ante esta situación, cobrar conciencia de la alternativa que representa el reino de Dios, celebrarla y vivirla. La eucaristía es, a este respecto, fuente y envío. Puede capacitarnos para ello, puede alentarnos a llevarlo a cabo. Cada vez que la celebramos, nos envía de nuevo a dar este testimonio de esperanza. Debemos mostrar al mundo un rostro pascual.

8.
Sacramento de la unidad

Nuestro mundo no es el paraíso terrenal. Vivimos en una realidad marcada por conflictos, donde la unidad está perturbada y destruida; es una realidad que clama por sanación y reconciliación.

El vínculo entre eucaristía y unidad, entre eucaristía e Iglesia, se pone enérgicamente de manifiesto en los escritos bíblicos. El hecho de que en la situación actual no sea posible, por mor de la verdad, que todos los cristianos nos reunamos en torno a la única mesa del Señor, es una herida profunda en el cuerpo del Señor y, en el fondo, un escándalo.

En la festividad del Corpus de 2004, el papa Juan Pablo II anunció la celebración de un año eucarístico cuyo comienzo coincidiría con la celebración del Congreso Eucarístico Mundial en México, en octubre de 2004, y que habrá de concluir con el Sínodo Episcopal de octubre de 2005, dedicado al tema de la eucaristía.

La publicación de esta obra justamente al comienzo de ese Año Eucarístico pretende ser una primera ayuda teológica y pastoral. Hace suyo el objetivo de dicho Año Eucarístico de reconocer con mayor profundidad –de cara tanto a nuestra vida personal como a la de la Iglesia– el íntimo vínculo existente entre eucaristía e Iglesia.

El libro se abre con una contribución en torno al significado de la eucaristía para la vida litúrgica de la comunidad. Se basa en mi experiencia como obispo de la diócesis de Rotemburgo-Stuttgart y se ocupa de preguntas que todavía hoy siguen abiertas.

Los capítulos segundo y tercero son meditaciones de orientación bíblica sobre aspectos esenciales de la eucaristía. El capítulo cuarto se basa en una conferencia que pronuncié en el *Katholikentag* celebrado en Ulm en 2004 y sitúa los aspectos ecuménicos de la eucaristía en el horizonte más amplio de un ecumenismo de la vida. Desde el punto de vista ecuménico, nos encontramos en una situación intermedia, en un tiempo de transición. En nuestro camino, afortunadamente, hemos alcanzado ya algunos hitos, aunque no hemos llegado aún a la meta. El ecumenismo es un proceso de crecimiento de la vida. En este camino de crecimiento y maduración es preciso dar muchos pasos intermedios, que deben desembocar en la comunión en la eucaristía, el sacramento de la unidad.

Los capítulos quinto y sexto pretenden servir de guía para la profundización teológica: un ensayo teológico-fundamental sobre la riqueza de perspectivas de la eucaristía y mi ponencia en el Congreso Eucarístico de octubre de 2004.

El Año Eucarístico debe inscribirse en las perspectivas pastorales que el papa formuló en el escrito apostólico promulgado con ocasión del comienzo del tercer milenio, *Novo millennio ineunte* (2001): «¡Reconocer a Cristo!» y «¡Comenzar de nuevo con

Cristo como punto de partida!». Este programa está íntimamente entrelazado con la eucaristía, pues esta no es sino el modo más denso de la presencia de Cristo.

La eucaristía es –como la encíclica *Ecclesia de eucharistia* (2003) ha vuelto a poner de relieve– fuente, centro y cumbre tanto de la vida del cristiano como de la vida de la Iglesia y, por consiguiente, también de su pastoral. De lo que se trata en todo momento en la misión de la Iglesia es de que esta se convierta de manera convincente en aquello que, por esencia, desde siempre es: en cierto modo, sacramento, es decir, signo e instrumento de la unidad y la paz en el mundo (cf. LG 1). La eucaristía es el sacramento de esa unidad.

Con sumo gusto dedico este libro a las numerosas comunidades de la diócesis de Rotemburgo-Stuttgart con las que tuve la suerte de celebrar la eucaristía durante mis diez años de permanente servicio como obispo.

I. La celebración de la eucaristía y la vida litúrgica de la comunidad.
Preguntas pendientes – respuestas necesarias

La celebración de la eucaristía es fuente y cumbre de la vida de nuestra Iglesia y de cada una de sus comunidades[351]. Es la gran herencia del Señor, que él nos legó en la víspera de su pasión y muerte (cf. Lc 22,19s). La eucaristía es lo más valioso que poseemos en cuanto Iglesia: es su auténtico corazón. A ella se ordena todo lo demás; de ella mana la fuerza para los restantes ámbitos de la vida eclesial y, sobre todo, para nuestra vida personal. De ahí que, desde el punto de vista pastoral, casi todo dependa de la recta intelección y praxis de la celebración eucarística. Por eso, nunca podremos esforzarnos lo suficiente por lograr una comprensión más profunda y una adecuada configuración de este «misterio de la fe».

1. Preguntas pendientes de respuesta

Soy consciente de cuánto se esfuerzan los sacerdotes y diáconos, así como los colaboradores pastorales profesionales y las muchas personas que desempeñan voluntariamente ministerios litúrgicos, por celebrar con dignidad la eucaristía. Todos cuantos tienen alguna responsabilidad en lo referente a la correcta celebración de la liturgia, y en especial de la eucaristía, merecen nuestro agradecimiento. Debemos profundizar más y más en la comprensión de la liturgia e intentar que esta sea fecunda para nuestra vida. De esta manera podremos contagiar a otros el gozo de celebrar la eucaristía.

Sin embargo, no debemos cerrar los ojos ante algunos problemas muy serios. La participación en la eucaristía, por lo que al número respecta, ha descendido en los últimos años; en los domingos ordinarios, nuestros templos están vacíos. Además, la comprensión que buena parte de quienes acuden a las celebraciones tiene de los textos y símbolos litúrgicos tiende a quedar reducida a la nada. Muchos apenas saben ya que la eucaristía es un acontecimiento sagrado en el que se ejerce «la obra de nuestra salvación»[352]. Sobre todo, a numerosos jóvenes les resultan extraños el lenguaje y las formas de la liturgia. Finalmente, a todos nos abruma el hecho de que, debido al escaso número de sacerdotes, ya no sea posible celebrar cada domingo la eucaristía en todas las comunidades católicas de Alemania. Para mí, este no es un problema secundario más, sino que afecta a lo esencial. Para la Iglesia, se trata de una situación de aguda emergencia[353].

Lo que ante todo me interesa es contribuir a que alcancemos una comprensión más profunda de la eucaristía. Pues solo estaremos en condiciones de transmitir nuestra fe de manera convincente y de encontrar formas adecuadas de celebrar la eucaristía si nosotros mismos, en nuestros corazones y en nuestro entendimiento, captamos el sentido de este «misterio de la fe»[354].

2. Descubrir de nuevo la misa y elucidar su sentido

Ya de la primitiva comunidad de Jerusalén se cuenta lo siguiente: «Compartían la comida con alegría y sencillez sincera» (Hch 2,46). Desde los orígenes apostólicos de nuestra Iglesia, los cristianos se reúnen el domingo para celebrar la eucaristía. Desde el comienzo mismo, la festividad del domingo –el día del Señor– y la celebración de la eucaristía –la Cena del Señor– están inextricablemente unidas. Juntas constituyen el centro y la marca distintiva de la vida cristiana. Ser cristiano significa, según un dicho de los primeros tiempos de nuestra Iglesia, «vivir de acuerdo con el domingo». Otro apotegma de la Iglesia martirial reza: «No podemos vivir sin celebrar el día del Señor».

Celebrar la misa significa interrumpir la actividad y la rutina cotidianas con el fin de reflexionar sobre lo que es esencial para nuestra vida, sobre aquello que nos sustenta y sostiene. En la celebración dominical de la eucaristía tomamos conciencia de la fuente de la que nos alimentamos y del fin para el que vivimos. No nos alimentamos de nosotros ni vivimos para nosotros mismos. Todos los domingos nos reunimos para alabar la bondad de Dios, de la que vivimos y de la que tenemos experiencia día tras día, y para darle gracias a Dios por habernos regalado a Jesucristo como Camino, Verdad y Vida (cf. Jn 14,6). Cada domingo es una pequeña «fiesta de Pascua», pues en el transcurso de la eucaristía recordamos la acción salvífica central de Dios: la muerte y resurrección de Jesucristo, que se actualiza en cuanto fundamento y fuente de nuestra esperanza. Por último, en la eucaristía se hace presente el propio Jesucristo como alimento espiritual tanto para esta vida como para la eterna.

La celebración de la misa no debería ser un acto ceremonioso y triste, sino una fiesta alegre y viva. Todos los que en ella participan –niños, jóvenes, adultos, y ancianos– deberían hacerlo con el corazón y el entendimiento y con todos sus sentidos. El gozo en el Señor es nuestra fuerza (cf. Neh 8,10). Por eso deberíamos plantear las celebraciones de la manera más festiva posible, y de tal modo que pueda participar el conjunto de la asamblea.

Con todo, la misa tiene que seguir siendo misa y no puede convertirse en un «happening». Por eso es equivocado juzgarla por su valor recreativo. La celebración de la eucaristía ha de estar inspirada, más bien, por el respeto ante el Dios santo y ante la presencia de nuestro Señor en el sacramento. Debe ser un espacio para el silencio, la meditación, la adoración y el encuentro personal con Dios.

Por esta razón, la misa no es un servicio que, según la ley de la oferta y la demanda, deba configurarse atendiendo principalmente a las necesidades o los deseos de determinados «grupos de destinatarios»; no puede ser instrumentalizada al servicio de intereses, ideas o temas, propios o ajenos, ni desvirtuada como vehículo de transmisión de un determinado mensaje. La liturgia nunca es un medio para un fin, sino un fin en sí misma. Contribuye a la glorificación de Dios y, por eso mismo, a la salvación del ser humano.

Hoy nos encontramos en una situación en la que resulta necesario volver a descubrir la misa y elucidar su sentido. Esto me parece más importante que cualquiera de esas preguntas concretas relativas a su configuración y con las que tanto nos acaloramos. Con vistas a tal fin, la formación litúrgica es la primera tarea que ha de ser abordada. Todos los ministerios pastorales la necesitan tanto como las comunidades. Tal mistagogía –elucidación interpretativa de los textos, símbolos y celebraciones litúrgicas– puede y debe ser realizada en momentos diferentes: en las homilías y en ciclos de pláticas, en la catequesis comunitaria, en las clases de religión y en las actividades formativas[355]. Estoy convencido de que una formación litúrgica de estas características, que llegue al fondo no solo del entendimiento, sino del corazón, puede ser mucho más eficaz que cualesquiera estrategias coyunturales de corto alcance, que siempre tienen el peligro de quedarse en la superficie y perder de vista lo esencial.

3. El sentido fundamental de la celebración dominical de la eucaristía

El ser cristiano y el ser Iglesia se hallan, desde el comienzo mismo, inextricablemente vinculados a la celebración dominical de la eucaristía. Pues, en cuanto cristianos, nuestro bautismo hace referencia a la muerte y la resurrección de Jesús (cf. Rom 6,3-11). Y estas se actualizan en la celebración de la eucaristía. Así pues, de la esencia íntima de nuestro ser cristiano se desprende que, en cuanto bautizados, tenemos la obligación de participar en la eucaristía dominical. El precepto dominical[356] es la expresión exterior de este deber interior. Naturalmente, pueden existir razones de peso que eximan de la participación en la eucaristía dominical[357]. Sin embargo, quien sin razón suficiente se mantiene alejado de la celebración común, en actitud de indiferencia, se sustrae a Dios y a la comunidad, se cierra a la gran oferta salvífica de Dios. Esto es algo que no puede ser tomado a la ligera.

Dada la importancia central de la eucaristía, resulta inquietante que la fiesta de la eucaristía, el centro de nuestro ser cristianos y de nuestro ser Iglesia, no pueda ser celebrada todos los domingos en todas las comunidades. Para este problema no existe una solución sencilla y libre de inconvenientes; pero hemos de tener mucho cuidado en evitar falsas soluciones que difuminen la importancia central de la eucaristía.

Aunque en muchos casos no haya otra posibilidad que realizar en domingo una celebración de la palabra en lugar de la eucaristía[358], ello no es más que una solución de emergencia. No se debe consentir que lo que es excepción se convierta en norma y que terminemos habituándonos a ella. No podemos hacer de la necesidad virtud y creer que esa es *la* solución para el futuro. El precio que tendríamos que pagar por ello sería nuestro ser Iglesia y nuestro ser católicos. Antes de recurrir a esta solución hay que agotar todas las demás posibilidades. Solo así mantendremos la fidelidad a la herencia del Señor y a la tradición apostólica de nuestra Iglesia.

La solución tampoco puede consistir, ciertamente, en que los sacerdotes tengan que celebrar cada vez más misas. También para los sacerdotes debe seguir siendo la eucaristía un punto culminante. Y un punto culminante no puede ser vivido con

indiscriminada frecuencia. La estipulación del derecho canónico de que los domingos y días festivos los sacerdotes no deben celebrar la eucaristía más de tres veces[359] es, por tanto, razonable y sensata, y yo pido a las comunidades que respeten este criterio y no sobrecarguen a los sacerdotes ni física ni espiritualmente.

Para facilitar el que, pese a la escasez de sacerdotes, el mayor número posible de comunidades pueda celebrar la eucaristía, es precisa la solidaridad entre las comunidades. No es de recibo que en algunas comunidades se celebren varias eucaristías en domingo, mientras otras se ven obligadas a renunciar por completo a la eucaristía. Esto ocurre, sobre todo, en ciudades con varias comunidades, en las que con frecuencia se celebran demasiadas eucaristías. Según una antigua costumbre cristiana, que todavía está en vigor en la Iglesia oriental y que también entre nosotros se mantuvo hasta bien entrado el siglo XIX, en cada comunidad o templo solo debe celebrarse en domingo *una* eucaristía, que así viene a ser *la* asamblea de la comunidad. La situación actual debería servirnos de acicate para recordar esta tradición y renovarla de acuerdo con las circunstancias. Nuestro objetivo pastoral tendría que consistir en facilitar al mayor número posible de comunidades la eucaristía dominical.

Para ello, también es necesaria la solidaridad entre los sacerdotes. Mientras hay sacerdotes que solo acompañan a una comunidad, e incluso se dan casos en que varios sacerdotes viven en un mismo lugar y cada uno de ellos no celebra más que una misa, otros deben cargar con varias y, a pesar de ello, a veces no todas las comunidades que tienen a su cargo pueden celebrar la eucaristía. Aquí son los órganos interparroquiales y los arciprestazgos los que han de procurar un equilibrio, coordinando las horas de las distintas celebraciones. En cuanto sacerdotes, no solo se nos confía una parroquia concreta o una determinada tarea sectorial: somos corresponsables del conjunto.

Lamentablemente, se ha hecho habitual el calificar de «volantes» a los sacerdotes que, sin estar asignados a una parroquia concreta, ayudan con las celebraciones según la necesidad. Esta es una forma de hablar descaminada, tras la que se esconde una concepción errónea de la eucaristía. Ni la celebración de la eucaristía ni la de ningún otro sacramento pueden ser entendidas como expresión y sublimación de relaciones humanas. La salvación divina nunca procede de nosotros, ni del individuo ni de la comunidad; siempre viene «de fuera» y «de arriba». Lo cual encuentra –como enseguida mostraré– su expresión simbólico-sacramental en el orden sacerdotal y en el carácter indispensable del ministerio ordenado para la celebración de la eucaristía.

Hay que tener presente, además, que una comunidad concreta nunca es una entidad que exista por sí misma y para sí misma. Vive en y de la comunión con las demás comunidades, con la correspondiente Iglesia local (diócesis) y con la Iglesia universal. El hecho de que venga a decir la misa un sacerdote que no está asignado de forma fija a la comunidad puede ayudarnos a comprender esta amplitud católica y a interiorizar esta mirada que alcanza más allá del propio campanario. Si ese sacerdote viene con frecuencia o incluso con regularidad, o si, en caso de que solo vaya a hacerlo una vez, es presentado a la comunidad al comienzo de la celebración, deja de ser un extraño incluso

desde el punto de vista humano. Por lo demás, ¡en la Iglesia no debería haber en absoluto extraños, sino tan solo hermanos y hermanas en Cristo!

4. Todos los bautizados están llamados a participar activamente en la eucaristía

El único sumo sacerdote es el propio Jesucristo. Él es quien en verdad celebra la eucaristía. A través del Espíritu Santo, se hace presente de múltiples maneras en la celebración de la eucaristía: en su palabra y bajo las especies del pan y el vino, en la persona del sacerdote y en la propia comunidad que celebra[360]. El último concilio recordó de nuevo la doctrina del sacerdocio común de todos los bautizados y confirmados, invitando a todos los bautizados presentes en la celebración de cualquier eucaristía a participar en ella de forma consciente, piadosa y activa[361]. Facilitar esta participación consciente, piadosa y activa de todos en las celebraciones litúrgicas es uno de mis grandes deseos.

La participación activa no puede ser entendida de un modo meramente exterior y activista. Cobra expresión, ante todo, en la oración y el canto comunes. Pero igual de importante es que, en la celebración de la eucaristía, las tareas estén tan repartidas como sea posible. Entre los ministerios que los laicos pueden asumir, merced al bautismo y la confirmación, se cuentan, sobre todo, los ministerios de lector(a) y cantor(a), el de conductor(a) de la oración de los fieles, el de acólito(a), el de miembro del coro, el de sacristán(a)... Todos ellos desempeñan un auténtico ministerio litúrgico[362] que merece nuestra gratitud y nuestro reconocimiento. Ninguna de estas personas sustituye al sacerdote ausente; su ministerio es, más bien, una genuina expresión de la dignidad y la misión que les han sido conferidas por el bautismo y la confirmación, así como un enriquecimiento de la vida celebrativa.

5. El irrenunciable ministerio del sacerdote

Jesús no solo llamó al pueblo en general. A los Doce los llamó y envió de un modo especial, confiándoles también la celebración de la Cena: «Haced esto en memoria mía» (Lc 22,19; 1 Cor 11,24s). Una vez resucitado, eligió a ciertos varones y los envió como apóstoles. A ellos y a quienes ellos establecieron como sucesores suyos por medio de la imposición de manos, así como a los colaboradores sacerdotales de estos, corresponde desde los primeros tiempos, en virtud de su consagración, el ministerio presidencial en la celebración de la eucaristía.

Ni el ministerio sacerdotal ni la eucaristía pueden ser derivados «desde abajo», a partir de la comunidad. La eucaristía, que se funda en el «previamente» y en el «antes» de la acción salvífica de Dios en la cruz y la resurrección, es signo pleno de la permanente donación y condescendencia de Dios en Jesucristo. Este «previamente» y

este «antes», este advenimiento de la salvación «desde fuera» y «desde arriba», cobran expresión simbólico-sacramental en el envío del sacerdote a la comunidad, así como en su ubicación física frente a esta. Es cierto que el sacerdote, en cuanto destinatario de la salvación, forma parte de la comunidad como cualquier otro cristiano. Evidentemente, él, como cualquier otro cristiano, depende a diario y siempre de nuevo del perdón y la misericordia de Dios, de su ayuda y su gracia. Pero en el ejercicio de su ministerio sacerdotal se halla frente a la comunidad como representante de Aquel que es Cabeza de la Iglesia y verdadero Celebrante, de Aquel que, en la eucaristía, es el auténtico Convocador y Anfitrión. La tensión entre el «en» y el «frente a», que caracteriza el vínculo entre el sacerdote y la comunidad, es esencial tanto para el ministerio sacerdotal como para el ser comunidad de la comunidad. Una comunidad sin sacerdote es una contradicción en los términos; la celebración de la eucaristía al margen del ministerio sacerdotal, un imposible.

Así pues, el ministerio sacerdotal es constitutivo para la celebración de la eucaristía. Lo cual rige incluso para situaciones de emergencia. En los informes y relatos sobre situaciones extremas de persecución, en las que durante años y décadas resultó imposible contar con los servicios de un sacerdote, nunca oiremos decir que las comunidades o grupos aislados celebraran la eucaristía ellos solos, sin sacerdote. Entonces, con mucha mayor razón habremos de atenernos en nuestra situación de relativa escasez de sacerdotes al principio de que el sacerdote solo puede ser sustituido por otro sacerdote.

Por eso la pastoral vocacional, sobre todo la pastoral vocacional para el ministerio sacerdotal, es para mí una gran prioridad, y a todos quiero urgir a que colaboren en ella: a los jóvenes, a los padres, a los educadores, a las comunidades y, especialmente, a los sacerdotes, con su ejemplo y con sus palabras alentadoras y estimulantes. Los más importantes son quienes rezan, quienes hacen suya la exhortación de Jesús y oran para que el Señor mande trabajadores a su mies (cf. Mt 9,38). Debemos estar agradecidos a las delegaciones diocesanas «Vocaciones para la Iglesia» (*Berufe für die Kirche*) y «Obra Pontificia de las Vocaciones Religiosas» por su esfuerzo. El último concilio manifiesta la confianza en que el Señor no dejará a su Iglesia en la estacada, y que también en el futuro seguirá enviándole un número suficiente de sacerdotes, con solo que ella se lo pida[363].

6. Los laicos como colaboradores del ministerio sacerdotal

Dado que hoy tenemos menos sacerdotes que antes, en muchas diócesis se ha hecho uso de la posibilidad abierta por el concilio y por el derecho canónico posconciliar de nombrar –por medio de un mandato especial del obispo– como colaboradores en determinadas tareas propias del ministerio sacerdotal a laicos considerados idóneos para ello[364]. No se trata aquí del amplio campo de tareas que los laicos desempeñan tanto en la Iglesia como en el mundo en virtud meramente del bautismo y la confirmación y sin necesidad de un mandato adicional, sino de cometidos extraordinarios que conllevan la participación en tareas propias del sacerdote. También estos encargos tienen su base sacramental en el bautismo y la confirmación.

Entre tales encargos se cuentan muchas tareas que realizan los colaboradores y las colaboradoras pastorales profesionales, esto es, los asistentes pastorales y los asistentes comunitarios. Pertenece igualmente a esta categoría el ministerio voluntario de los acólitos, así como el de quienes dirigen celebraciones de la palabra en ausencia de sacerdote. Como obispo de la diócesis de Rotemburgo-Stuttgart, valoré mucho los ministerios asumidos por numerosos hombres y mujeres, siempre fui consciente de que estaba en deuda de agradecimiento con ellos por su esfuerzo. Me gustaría alentarlos a continuar desempeñando sus ministerios. También en el futuro tendremos necesidad de tales servicios.

Como obispo de Rotemburgo-Stuttgart, fomenté la pastoral cooperativa, esto es, la colaboración, vinculantemente regulada, entre el párroco en cuanto presidente de la comunidad, los ministerios pastorales, tanto profesionales como voluntarios, y el consejo parroquial[365]. Pero, a la larga, tal pastoral cooperativa solo es sostenible si los distintos ministerios no se definen por contraposición mutua, sino que cada uno de ellos tiene su propio perfil y reconoce y valora los otros. Todos estos ministerios poseen la misma dignidad, pero no son iguales sin más. Si, en un determinado campo pastoral, todos desean hacer más o menos lo mismo, el conflicto es inevitable. Solo la clarificación del perfil y la identidad de los distintos ministerios pastorales y litúrgicos, tanto profesionales como voluntarios, puede garantizar a largo plazo la pastoral cooperativa.

7. El ministerio de la predicación en el marco de la liturgia

La celebración de la liturgia acontece a través tanto de la palabra como de la acción simbólica. Así, la lectura de las Sagradas Escrituras y la interpretación de estas y de los textos litúrgicos en la homilía representa, junto con las oraciones –sobre todo la plegaria eucarística–, una parte esencial y constitutiva de la celebración de la eucaristía. El concilio Vaticano II ha expresado de manera clara e inequívoca la importancia de la predicación de la palabra de Dios, subrayando que el anuncio de la misma constituye la tarea principal del sacerdote[366]. El concilio, por tanto, no considera al sacerdote únicamente como dispensador del sacramento en la celebración de la eucaristía, y mucho

menos lo ve solo como aquel que puede pronunciar válidamente las palabras de la consagración. Lo contempla, más bien, como aquel que, antes de repartir a los fieles el pan eucarístico de la vida, les transmite la palabra de Dios como alimento, confortación, estímulo, consuelo y orientación para sus vidas y, de esta manera, los prepara para la recepción del sacramento del altar, que es fuente de salvación.

Así pues, entre la parte de la eucaristía que llamamos «liturgia de la palabra» y la parte estrictamente sacramental existe un estrecho e indisoluble vínculo[367]. La homilía es, por tanto, parte integral de la eucaristía[368]. Le corresponde pronunciarla bien a quien, en virtud de la ordenación sacerdotal, ostenta la presidencia de la eucaristía, bien a quien, en virtud de la ordenación como diácono, desempeña un papel destacado en ella. De acuerdo con ello, el derecho canónico fundamental estipula que, en la eucaristía, la homilía ha de estar reservada al sacerdote y al diácono[369].

Por lo que a esta estipulación respecta, el derecho canónico puede invocar una larga tradición que se remonta al siglo II y que incluso se refleja en los documentos confesionales de la Reforma[370].

Sé que muchos sacerdotes se quejan, y con razón, de sobrecarga de trabajo, y a veces no saben cómo arreglárselas para dar abasto, sobre todo cuando tienen a su cargo varias comunidades y andan delicados de salud. No conozco ninguna receta mágica, y es que tampoco la hay. Pero, en principio, solo podremos dar solución a este problema si reflexionamos sobre las prioridades de nuestro trabajo pastoral. El Nuevo Testamento ofrece una importante pista a este respecto. Por lo visto, la sobrecarga de trabajo no es solo un problema de nuestro tiempo; antes bien, ya los apóstoles lo padecieron, y parece tratarse de un problema vinculado de suyo a la tarea apostólica. Cuando el trabajo en la primitiva comunidad desbordó a los apóstoles, y a estos empezó a resultarles imposible llegar a todo, se dijeron: «No es justo que nosotros descuidemos la palabra de Dios para servir a la mesa». Así, eligieron a los «siete» para desempeñar esta diaconía y determinaron lo siguiente: «Nosotros nos dedicaremos a la oración y al ministerio de la palabra» (Hch 6,2-4). También el apóstol Pablo, cuyas quejas por la sobrecarga de trabajo no se quedan a la zaga (cf. 2 Cor 11,28), ve en la predicación del Evangelio su tarea primordial (cf. 1 Cor 1,17). Esto quiere decir que descargarse de trabajo es necesario y aun legítimo; pero al hacerlo hay que salvaguardar la prioridad del anuncio del Evangelio. Tal anuncio constituye precisamente hoy la tarea primera y fundamental del sacerdote.

Existen ciertamente situaciones en las que al sacerdote no le resulta posible, por razones fundadas, pronunciar la homilía. En tales casos, es oportuno que un laico capacitado para ello dirija a la comunidad unas palabras de contenido espiritual, que la gente, sin embargo, debería poder diferenciar de la homilía. Además, habría que plantearse a fondo de qué manera podría sacarse partido en el futuro a la competencia y preparación de los teólogos laicos. Al margen de la homilía dentro de la eucaristía, existen muchas posibilidades, tanto dentro como fuera de la liturgia, para que los laicos, sobre

todo los que desempeñan profesionalmente tareas pastorales, colaboren en la tarea anunciadora de la Iglesia[371].

8. La importancia de la celebración de la palabra

Sería una equivocación el que, en aquellas comunidades en las que no es posible celebrar la eucaristía dominical, el templo permaneciera cerrado y vacío en domingo. De ahí que sea recomendable y deseable que la comunidad se reúna también los domingos en los que no se pueda celebrar la eucaristía. En tales ocasiones, la comunidad debería reunirse para escuchar la palabra de Dios y rezar y cantar unida, de modo que se fortalezca en la fe, la esperanza y el amor y experimente la comunión de los creyentes[372]. En tales celebraciones, Jesucristo se hace presente en su palabra. Quien, perteneciendo a una comunidad en cuyo territorio no se celebra ninguna eucaristía, participa en una celebración de la palabra actúa en consonancia con el sentido del mandato dominical[373]. Los hombres y mujeres que conducen estas celebraciones de la palabra son nombrados por el obispo para esta tarea concreta, a propuesta del párroco y del consejo parroquial y tras una adecuada preparación. Pues también las celebraciones de la palabra forman parte de la liturgia de la Iglesia y, por tanto, se hallan sujetas a la reglamentación eclesiástica. Hay que asegurarse de que la forma de realizar estas celebraciones excluya toda posible confusión con la eucaristía. En cualquier caso, debe evitarse dar la impresión de que se trata de una «pequeña misa».

La celebración de la palabra en domingo es recomendable, provechosa y fructífera de cara a la salvación; pero no se trata en realidad de una alternativa a la eucaristía ni de un verdadero sucedáneo de la misma. Las celebraciones de la palabra no deben hacer, por tanto, la competencia a una eucaristía que se oficie en el mismo templo. Si en un templo se celebra una eucaristía dominical, en ese mismo templo no debe «ofrecerse» una celebración de la palabra en sustitución de una segunda eucaristía que no puede oficiarse. Por el contrario, tiene sentido e incluso es deseable rezar en domingo en el templo, aparte de la eucaristía, la alabanza matutina y vespertina (laudes y vísperas) o realizar una meditación en comunidad[374]. El rezo de las horas ha de ser cultivado también en nuestras comunidades. Sería un empobrecimiento que la eucaristía se convirtiera, más o menos, en el único acto litúrgico de una comunidad. Entonces dejaría de ser el punto culminante, la cumbre.

9. La celebración de la misa en días laborables

La celebración de la eucaristía dominical debería estar rodeada de una corona de actos litúrgicos a lo largo de la semana. Lo más importante, en mi opinión, es que también en los días laborables se celebre la eucaristía de manera sencilla, pero, por ello mismo, tanto más contemplativa. En casi todas las comunidades hay fieles que también sienten el deseo espiritual de participar a diario en la sagrada misa. No podemos defraudarlos ni

dejarlos desatendidos. Es cierto que, para la celebración de la eucaristía en días de diario, no se reunirá, por lo general, más que un pequeño grupo de fieles. Pero ellos simbolizan y representan a toda la comunidad. Incluso para quienes no pueden o no quieren participar en la celebración tiene un significado simbólico el hecho de que también en los días laborables las campanas inviten a la misa, y que el templo, en vez de permanecer cerrado y vacío, sea lugar de celebración litúrgica. Se trata de un modo de presencia de la Iglesia en la vida cotidiana de las personas que no debe ser minusvalorado.

Estoy convencido de que la praxis de la celebración diaria de la eucaristía tiene una gran importancia, sobre todo para la vida espiritual de los presbíteros[375]. Pues la existencia sacerdotal es una existencia profundamente eucarística. Igual que los cristianos no pueden vivir sin participar en la misa en el día del Señor, nosotros, los sacerdotes, no podemos estar sin celebrar de manera regular –por norma, a diario– la eucaristía. Si solo la celebramos «cuando hay necesidad», entonces se plantea la pregunta por el centro estructurante de nuestra existencia. De ahí que sea preciso reflexionar de nuevo sobre la importancia de la celebración diaria de la eucaristía y, en muchos casos, retomar su práctica y habituarse a ella. Es algo a lo que me gustaría exhortar apremiantemente.

En especial las solemnidades y fiestas, sobre todo aquellas que antes eran días feriados, deberían ser celebradas con una eucaristía vespertina de carácter festivo. Pienso concretamente en la fiesta de la Presentación del Señor (la Candelaria), el 2 de febrero; en el miércoles de Ceniza; en el día de san José, el 19 de marzo; en la fiesta de la Anunciación del Señor, el 25 de marzo; en la solemnidad de los santos apóstoles Pedro y Pablo, el 29 de junio; en la solemnidad de la Asunción de María, el 15 de agosto; en el día de los difuntos, el 2 de noviembre; en la solemnidad de la Inmaculada Concepción de la Virgen María, Madre de Dios, el 8 de diciembre.

Asimismo, en aquellas comunidades en las que no sea posible celebrar a diario la eucaristía, debería tener lugar todos los días algún tipo de celebración de la palabra o de oración comunitaria: laudes, vísperas, completas, meditación, adoración del Santísimo, rosario, *via crucis*, adoración nocturna y adoración al alba. La eucaristía no puede ser en ningún caso la única celebración litúrgica de una comunidad. Me parece importante que la variedad y toda la riqueza de formas litúrgicas vuelva a ser cuidada con mayor esmero. En muchos casos –también, y quizá precisamente con ocasión de acontecimientos esporádicos (por ejemplo, bodas) o liturgias con escolares, fiestas de asociaciones y actos semejantes–, una celebración de la palabra bien preparada puede ajustarse mejor que la eucaristía a la situación de fe de los participantes.

10. La celebración de la eucaristía como celebración de la Iglesia

La eucaristía no la celebramos solos ni en privado. La celebración de la eucaristía es alabanza, acción de gracias, ofrenda y comida del pueblo de Dios reunido en cada lugar concreto; nos une con todas las comunidades del mundo entero que también celebran la eucaristía. De manera especial, celebramos cada eucaristía en comunión con el papa –el

centro visible de la unidad de la Iglesia– y con el obispo, que es quien en la diócesis está al cargo del ministerio de la unidad.

Esta comunión se extiende más allá de este mundo y esta vida: une a los vivos y a los muertos. Se inserta en la gran comunión de los santos y en la liturgia celestial. La eucaristía y la Iglesia de todos los tiempos y lugares están inextricablemente unidas. El apóstol Pablo da expresión precisa a esta unidad del cuerpo eucarístico y el cuerpo místico eclesial de Cristo: «Uno es el pan y uno es el cuerpo que formamos muchos; pues todos compartimos el único pan» (1 Cor 10,17). De ahí que el concilio Vaticano II, siguiendo en ello al padre de la Iglesia Agustín, defina la eucaristía como «signo de unidad y vínculo de caridad»[376].

Así pues, la celebración de la eucaristía no es nunca la celebración de una única comunidad, y mucho menos de un grupo determinado. La atención a los distintos «grupos de destinatarios» no puede hacernos perder de vista el conjunto. Nuestro esfuerzo debe ir dirigido más bien a reunir en la celebración de la eucaristía a los distintos grupos como pueblo único de Dios y familia única de Dios.

Por eso, la configuración de la celebración eucarística no es asunto solo del sacerdote que preside, de la comunidad que celebra o de un equipo de preparación. Por su naturaleza misma, la eucaristía tiene un orden vinculante, el cual, tras la reforma litúrgica posconciliar, se halla estructurado de tal manera que deja suficiente espacio para la creatividad. Tengo la impresión de que todavía no hemos agotado, ni mucho menos, las posibilidades configuradoras que aquí se abren. Pero también hay partes fijas, en especial la plegaria eucarística, que están sustraídas al arbitrio individual y a la libertad personal. Atenerse a este orden en la celebración de la eucaristía no tiene nada que ver con la mera legalidad, sino con la comunión católica universal, que, en la eucaristía, nos vincula por encima de todos los límites.

Me alegro de que, en los últimos años, esté acrecentándose sin cesar el gusto por la liturgia. El último concilio caracterizó la renovación litúrgica como un signo del paso del Espíritu Santo por la Iglesia[377].

II. Reconocer a Jesucristo al partir el pan.

Una meditación sobre Lc 24,13-35

¿Qué significa reconocer a Jesucristo? ¿Dónde y cómo lo reconocemos? En esta pregunta cobra expresión una verdadera necesidad de muchos cristianos.

1. La experiencia de los discípulos en el camino de Emaús

En la Biblia existe un relato que nos da una respuesta a esta pregunta. Se trata de la historia de los dos discípulos que, después del Viernes Santo y hallándose en camino desde Jerusalén hacia la cercana aldea de Emaús, se encuentran con Jesús (cf. Lc 24,13-35). Durante casi tres años, habían estado a diario con él. Lo habían oído predicar y habían sido testigos de sus milagros. Pero ¿lo habían conocido de verdad, lo habían entendido realmente? Salta a la vista que no. Cuando la cosa se puso peligrosa, salieron huyendo; ahora se sienten amargamente decepcionados y no desean sino regresar junto a sus familias.

Mientras caminan, van lamentándose y rumiando su decepción. Habían confiado en que Jesús habría de dar cumplimiento a sus expectativas y a la esperanza de todo el pueblo, en que con él llegaría el anhelado reino de Dios. Pero el resultado había sido muy distinto. Los sumos sacerdotes habían conseguido que Jesús fuera condenado y ejecutado en la cruz. Hacía ya tres días que todo esto había acontecido.

Cuando Jesús se les une y les pregunta por el motivo de su aflicción, su corazón está tan lleno de amargura y tristeza, ellos mismos están tan sumidos en sus miedos y preocupaciones, que no son en absoluto capaces de reconocerlo; sus ojos están cerrados. Es cierto que, cuando Jesús les va aclarando el sentido de la Escritura y les muestra que había sido voluntad de Dios que él padeciera, sus corazones comienzan a caldearse; pero todavía están como afectados de ceguera.

Solo en la comida, cuando Jesús parte con ellos el pan, se les abren los ojos y lo reconocen. De repente, su tristeza se transforma en gozo; desbordantes de felicidad, regresan corriendo a Jerusalén para informar a los demás discípulos de su encuentro con Jesús y relatarles cómo lo habían reconocido al partir el pan.

2. La experiencia de Emaús en el testimonio de la Iglesia

Posteriormente, la experiencia de los dos discípulos de Emaús se ha prolongado y repetido muchas veces. Los Hechos de los Apóstoles nos cuentan que, en la primitiva comunidad de Jerusalén, los primeros cristianos se reunían con regularidad para partir el pan en común (cf. Hch 2,46). De los tiempos de la Iglesia primitiva tenemos numerosos testimonios que muestran que los cristianos se caracterizaban por la participación en la celebración dominical de la eucaristía[378]. El obispo mártir Ignacio de Antioquía afirma

que ser cristiano significa vivir de acuerdo con el domingo[379]. Existen testimonios de no cristianos que dicen que a los cristianos se les reconoce por el hecho de reunirse en domingo[380]. Durante las persecuciones acaecidas bajo el emperador Diocleciano, los mártires de Abitinia declaraban a sus jueces: «No podemos renunciar a nuestras reuniones de los domingos. No podemos vivir sin celebrar la Cena del Señor»[381].

Los antiguos cristianos de la época de las persecuciones habían entendido que la celebración de la eucaristía dominical pertenecía a su identidad: era la fuente de la que vivían, pues en la eucaristía se actualiza lo que Jesús dijo e hizo en la última cena, cuando repartió el pan a sus discípulos y pronunció las palabras: «Este es mi cuerpo, que se entrega por vosotros» (1 Cor 11,24; Lc 22,19). «Esta es mi sangre, que se derrama por vosotros» (Mc 14,24; Mt 26,28).

Lo que quería decir con estas palabras es lo siguiente: este soy yo, que me entrego por vosotros y por todos. En estas ofrendas del pan y el vino estoy yo para vosotros; en ellas me doy a vosotros. En estas especies estoy yo en medio de vosotros. En estos signos del pan y el vino podéis reconocerme, podéis descubrir quién soy y cuán grande es el amor que os tengo. Pues en el hecho de partir el pan y repartir el vino se expresa quién soy para vosotros: el que comparte con vosotros y se entrega a vosotros, el que se os da.

Con ello, el propio Jesús nos brinda la respuesta a la pregunta acerca de cómo podemos reconocerlo y tener experiencia de él, cómo podemos dejarnos tocar por él. Es la misma respuesta que recibieron los discípulos de Emaús. A Jesús podemos reconocerlo al partir el pan, en la celebración de la cena eucarística. En la eucaristía podemos reconocerlo y podemos aprender quién es él y qué es lo que hace por nosotros. Uno de los padres de la Iglesia dice: «Lo que era visible en Cristo se conserva en los sacramentos»[382].

3. La experiencia de Emaús en la actualidad

La celebración de la eucaristía es centro y cumbre de la vida cristiana y eclesial[383]. Las decrecientes cifras de participación en la eucaristía dominical constituyen, por eso mismo, una señal de alarma que debería hacer sonar todas nuestras alertas interiores de emergencia. Ponen de manifiesto una disminución de la fe, un enfriamiento del amor. Dejamos sin respuesta el amor de Jesús. ¿Somos conscientes de lo hiriente que eso resulta, del escaso agradecimiento que mostramos con tal comportamiento, de la culpa en la que incurrimos? Algunos dirán: sí, pero los tiempos han cambiado; ya no vivimos en la época de los primeros cristianos. Cierto; pero, por lo que respecta a lo esencial, ¿es nuestra situación verdaderamente tan distinta?

También a nosotros nos parece con frecuencia que Jesús está muy lejos, incluso ausente; también para nosotros está a menudo como muerto. Al igual que los dos discípulos de Emaús, de ordinario estamos tan ocupados con nosotros mismos, con

nuestros problemas, planes y expectativas, con nuestras preocupaciones diarias, con nuestras decepciones, que no podemos pensar en lo que de verdad cuenta en la vida. El día a día nos acapara de tal manera que el domingo no llega nunca. Jesús ya no aparece para nada, y nosotros nos quedamos solos con nuestras preguntas. Nos tragamos lo inimaginable, y hacia fuera ponemos cara de estar libres de toda preocupación. ¡Cuánto bien nos haría reconocer que no estamos ni mucho menos solos, que más bien hay alguien, Jesús, que camina con nosotros! Él no solo nos escucha cuando nos lamentamos y quejamos, sino que comparte con nosotros. Al partir el pan, comparte con nosotros el sufrimiento y la muerte humanos, a la vez que nos permite participar en la vida nueva de la resurrección. Se nos regala a sí mismo y, con su persona, nos regala también, como a los dos discípulos de Emaús, consuelo y esperanza, alegría y felicidad.

4. Consecuencias de la experiencia de Emaús

Reconocer a Jesucristo al partir el pan significa además, por supuesto, que también a nosotros, cristianos, se nos debería reconocer al partir el pan, esto es, en el hecho de compartir y regalar. No en vano se dice de los primeros cristianos: «Los creyentes estaban unidos y poseían todo en común» (Hch 2,44). Solo podemos compartir el pan eucarístico si también compartimos el pan de todos los días. En una descripción del estilo de vida de los primeros cristianos se afirma: «Aman a todos y son perseguidos por todos... Son pobres y hacen ricos a muchos; padecen escasez de todo y, sin embargo, también tienen de todo en abundancia»[384].

En la fiesta del Corpus celebramos públicamente al Señor eucarístico y lo sacamos a las calles y plazas. Lo cual significa que la celebración de la eucaristía debería repercutir en nuestra vida cotidiana. La actitud que movió a Jesús durante la institución de la eucaristía en el cenáculo también debería movernos a nosotros: «por vosotros», «por todos». De manera análoga a como Jesús se convierte a sí mismo en regalo para nosotros, también nosotros deberíamos convertirnos en regalo para los demás.

Hacer de nosotros y de nuestra vida un regalo para los demás es un mensaje que a la mayoría les suena hoy extraño, porque uno de los rasgos esenciales de nuestra sociedad consiste en que, más que dar, tratamos de recibir... para, a continuación, retener. Hay muchos que nunca tienen bastante, y luego hacen todo lo posible por conservar las propiedades y los beneficios adquiridos. De ahí que estemos tan encallados en todos los aspectos. Apenas hay algo que se mueva todavía, apenas hay algo que se deje mover. Tal anquilosamiento egoísta es un signo de muerte, no de vida, pues la vida nace del amor, y solo quien entrega su vida la encuentra (cf. Mc 8,35).

Debemos dejarnos inspirar y motivar por el gesto de Jesús al partir el pan. Debemos aprender de nuevo a compartir, a dar, a regalar. Necesitamos una nueva cultura del cariño, la solidaridad, el compartir y la compasión. Para nuestra sociedad es una cuestión de supervivencia de los valores humanos; igualmente, se trata en gran medida de nuestra credibilidad en cuanto cristianos.

Reconocer a Jesucristo en la eucaristía dominical, hacernos reconocibles como cristianos merced a una actitud eucarística de fondo: esa debe ser nuestra solución. Entonces podremos celebrar la partición del pan con alegría y júbilo, como la comunidad primitiva (cf. Hch 2,46). El amor de Dios manifestado en Jesucristo nos contagiará y se convertirá en fuente de renovación para nuestra vida y para el mundo.

III. La presencia de Jesucristo en la eucaristía.

Una meditación sobre Jn 6

1. Hambre de vida

El capítulo sexto del Evangelio de Juan nos habla de personas que se hallan en el desierto, donde nada crece y de donde nada puede sacarse, donde uno se muere de hambre y sed, donde a la larga resulta imposible vivir. No han tenido la prudencia de llevar consigo suficientes provisiones. ¡Tan solo cinco panes y dos peces! ¿Qué es eso para tanta gente, para más de cinco mil personas? Con eso no hay ni para empezar. De ahí que el pánico se apodere de los discípulos, que quieren enviar a la gente cuanto antes a los pueblos de los alrededores. Pero, a instancias de Jesús, la gente persevera y resiste. No se ven decepcionados: «Todos comieron y quedaron satisfechos».

A la sazón, la gente era pobre de solemnidad y se sentía abandonada por sus dirigentes. Es comprensible que creyeran que Jesús era el profeta prometido, el esperado rey mesiánico. Por eso venían dispuestos a proclamarlo, incluso con violencia, su «rey del pan».

Las personas somos seres con necesidades: tenemos hambre y necesitamos alimento; necesitamos vestido y vivienda; necesitamos trabajo y, hoy más que entonces, formación. Todo lo cual es, en el sentido más amplio de la expresión, pan de vida. De él carecen también hoy muchos millones de personas. Jesús era lo bastante realista como para percibir esa hambre; de ahí que nos enseñara a orar: «Danos hoy nuestro pan de cada día» (Mt 6,11; Lc 11,3).

Pero Jesús conoce todavía otro tipo de hambre, el hambre de una vida en plenitud. En la sinagoga de Cafarnaún, dice a la gente: «Me buscáis porque habéis comido pan y os habéis hartado. Habéis venido a recibir un pan perecedero; deberíais buscar más bien el alimento para una vida duradera, para la vida eterna. El hambre diaria de pan quiere ser saciada, pero existe otro tipo de hambre que no puede ser saciada por el pan de cada día. El pan cotidiano satisface por un momento; pero también está el hambre de lo que dura y permanece, el hambre de vida eterna».

Estas afirmaciones suenan como si fueran dirigidas a la gente de entonces, pero no a nosotros y a nuestros contemporáneos. En la actualidad, muchos parecen estar absortos por el hambre de vida terrena y por la preocupación de satisfacer las necesidades cotidianas; tales personas olvidan —y reprimen— que la vida no solo consiste en comer y beber, en gozar de relativo bienestar y en disfrutar y pasárselo bien de vez en cuando, que la vida pide algo más. Todo eso puede ser bueno de momento, pero no da la felicidad ni sacia el hambre de vida eterna. Así, muchos viven hoy en un desierto de otro tipo, con nuevas características. En sus *Confesiones* resume Agustín la inquieta vida de sus años mozos en la conocida frase: «Inquieto está nuestro corazón hasta que encuentre

en Ti su descanso», es decir, en Dios[385]. Solo Dios es lo bastante grande para colmar por completo el ansia de nuestro corazón y apaciguar totalmente nuestra hambre de vida.

2. Salvación en Jesucristo

A diferencia de nosotros, las personas de aquel tiempo daban por supuesta la dimensión religiosa. La pregunta por la vida eterna les resultaba por completo familiar. Solo se escandalizaron cuando Jesús dijo: «Yo soy el pan de vida». Tales afirmaciones del tipo «yo soy» son características del cuarto evangelio. Las encontramos en numerosos pasajes: «Yo soy la luz del mundo» (Jn 8,12), «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,8). Con lo cual Jesús quiere decir: yo soy eso que vosotros buscáis y por lo que os preguntáis: pan, camino, vida, verdad.

Esto significa que la fe cristiana no consiste en altas y complicadas especulaciones. La fe cristiana no es ninguna gnosis. En la fe cristiana tiene lugar el movimiento inverso. No somos nosotros quienes ascendemos a alturas celestiales, sino que es más bien Dios quien desciende al mundo, se hace hombre y habita entre nosotros (cf. Jn 1,14), como uno más de nosotros, igual en todo a nosotros menos en el pecado (cf. Heb 4,15). Él, que tenía figura divina, asume la figura de esclavo y se hace obediente hasta la muerte en cruz (cf. Flp 2,6-8).

La fe cristiana no tiene como objeto un sistema de proposiciones, sino que se refiere a una persona concreta, a Jesucristo. La gente tomó esto como un atrevimiento y un escándalo. ¿Cómo puede este, de quien sabemos que es hijo de José y a cuya madre también conocemos, afirmar algo así? ¿Cómo se atreve a presentarse como hijo de Dios? El evangelio dice: «Murmuraban». Más tarde, Pablo podrá afirmar que el mensaje de la cruz es escándalo para los judíos, locura para los paganos (cf. 1 Cor 1,23).

La murmuración de entonces no ha cesado hasta la fecha, e incluso hoy se ha vuelto de nuevo muy intensa. También en la actualidad hay muchos que no pueden creer en la encarnación de Dios; para ellos, Jesús es modelo de hombre bueno, pero la encarnación de Dios no es, en su opinión, más que un mito. Otros están convencidos de que Dios no solo se ha revelado en Jesús, sino también en otras muchas personas, a las que, en cuanto portadoras de salvación, se adora en las distintas religiones. Afirmar que solo en Jesucristo hay salvación es, para ellos, una muestra de presunción e intolerancia.

A ello contesta el Evangelio con gran firmeza: un solo Dios y Padre de todos, un solo Señor y Redentor de todos, Jesucristo, el único mediador entre Dios y los seres humanos (cf. 1 Tim 2,5); en ningún otro nombre hay salvación (cf. Hch 4,12). Él es la vida y el pan de vida. En él, en el Dios-hombre, se satisface de manera singular el más profundo anhelo de vida infinita que alberga el ser humano, de suerte que él es la verdadera, duradera y definitiva realización de la vida[386]. «Quien cree, tiene vida eterna». Por eso, en el gloria proclamamos: «Solo Tú eres santo, solo Tú altísimo». Y en el himno del Corpus cantamos: «Lauda Sion, Salvatorem», «Alaba, Sión, a tu Pastor, entona cantos de agradecimiento y júbilo al Redentor de los extraviados».

3. La presencia real de Jesucristo en la eucaristía

El cuarto evangelio va todavía un paso más allá. Jesús no dice solo: «Yo soy el pan de vida», sino: *Yo me doy a vosotros como pan de vida.* «El pan que yo doy para la vida del mundo es mi carne». «Quien coma de este pan, vivirá siempre». Tras estas afirmaciones, los oyentes de Jesús están absolutamente escandalizados: «¿Cómo puede este darnos a comer su carne?». Semejante discurso les parece del todo intolerable; por eso murmuran, se escandalizan... y muchos se marchan.

El escándalo ha continuado durante toda la historia de la Iglesia y continúa también hasta la fecha. Una y otra vez se intenta interpretar de manera meramente figurada y puramente simbólica las palabras que Jesús pronunció en el cenáculo: «Este es mi cuerpo», «Esta es mi sangre» (Mc 14,22s par); pero no se puede obviar que tales palabras no dicen: «esto representa mi cuerpo», sino: «este es mi cuerpo».

En torno a este «es» ha habido numerosas controversias a lo largo de la historia de la teología. Por supuesto, en la eucaristía no se trata del cuerpo y la sangre terrenales, sensorialmente perceptibles, de Jesucristo. En este sentido, la gente de Cafarnaún interpretó de manera equivocada a Jesús. Este malentendido burdamente sensorial se denomina error «cafarnaíta», el cual, por otra parte, nunca puede conducir, como es evidente, a una concepción meramente simbólica de la eucaristía.

Frente a ambos malentendidos, la doctrina de la Iglesia insiste en una concepción sacramental de la eucaristía. Lo que uno puede palpar, ver y gustar exteriormente no es sino pan y vino; pero, gracias a la fe en las palabras de Jesús, sabemos que, por la acción del Espíritu Santo, la realidad verdadera y oculta a nuestros sentidos (lo que en la Edad Media se designaba como «substancia»[387]) no es ya el pan y el vino, sino el cuerpo y la sangre de Cristo, es decir, y siempre de acuerdo con la Biblia, Jesús en la entrega de su persona por nosotros. Las especies sensorialmente perceptibles del pan y el vino se convierten así en signos ubicados en el tiempo presente y rebosantes de realidad, en símbolos reales de una nueva realidad, a saber, la del Señor resucitado y elevado a la gloria del Padre. En este sentido sacramental, las palabras de Jesús «este es mi cuerpo» y «esta es mi sangre» han de ser entendidas de forma real; en este sentido sacramental se habla de presencia real, esto es, de presencia verdadera, efectiva y esencial de Jesucristo bajo las especies del pan y el vino[388].

La Iglesia católica comparte esta concepción real de la eucaristía con las Iglesias ortodoxas y con los cristianos de confesión luterana. Afortunadamente, en las últimas décadas hemos vuelto a tomar conciencia de esta afinidad. Aunque todavía hay preguntas abiertas[389], el movimiento ecuménico ya nos ha acercado a unos y a otros considerablemente.

Son muchos los intentos que se han hecho por comprender con mayor profundidad el misterio de la eucaristía. Pero sigue siendo un «misterio de fe». No podemos penetrarlo con la razón, como tampoco podemos penetrar el misterio de la encarnación. Pero sí podemos considerar ambos misterios en su vinculación interna: se fundamentan y

se iluminan mutuamente[390]. En la eucaristía se prolonga la encarnación de una manera nueva, esto es, sacramental. El obispo mártir Ignacio de Antioquía lo vio con claridad. Por eso combatió simultáneamente a quienes calificaban la encarnación como apariencia y a quienes entendían la eucaristía como apariencia. Él afirma que, vistas así las cosas, todo se disuelve en apariencia y solo somos salvados en apariencia. Todo se convierte entonces en un gran teatro, en una gran mentira[391].

Uno de los más grandes teólogos, Tomás de Aquino, nos dejó un precioso himno para la fiesta del Corpus: «Te adoro con devoción, Dios escondido, oculto verdaderamente bajo estas apariencias... Al juzgar de ti, se equivocan la vista, el tacto, el gusto, pero basta el oído para creer con firmeza»[392]. Este misterio no puede ser descifrado por el entendimiento humano. Aquí solo cabe la actitud de fe: «A Ti se somete mi corazón por completo, pues para quien Te descubre todo lo demás pierde valor»[393].

4. Jesucristo: alimento de vida eterna

El pan no está ahí para ser contemplado, sino para ser comido. También la eucaristía nos ha sido dada como alimento: «Tomad y comed», dice Jesús en la última cena (Mt 26,26); y en la sinagoga de Cafarnaún asegura: «Quien come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna» (Jn 6,54)[394]. De la misma manera que tomamos el alimento terrenal, nos apropiamos de él, por así decirlo, para que nos alimente y fortalezca, así también, en la comunión, Jesucristo viene a nuestro interior para ser él en nosotros y que nosotros seamos en él. Se trata, pues, de comunión, esto es, de la comunidad y la unión personal más íntima posible con Jesucristo, de hacernos uno con él. Los padres de la Iglesia expresan esta idea de una manera muy realista. Afirman que, por la comunión, nos transformamos en portadores de Cristo, en un cuerpo y una sangre con él[395]. Comparan el hacerse uno con Cristo del comulgante con la fusión de dos llamas que pasan a ser una sola[396].

A través de esta unión personal, Jesús se convierte de verdad en nuestro alimento espiritual. Él quiere alimentarnos y fortalecernos en nuestro camino; él desea curar las enfermedades de nuestra alma y ser para nosotros viático para el postrer camino. Así, la eucaristía se convierte en un anticipo del banquete de bodas celestial. Por eso el obispo mártir Ignacio de Antioquía llama a la eucaristía «medicina de inmortalidad» (*phármakon athanasías*)[397]. Por su parte, Ireneo de Lyon afirma: «Cuando nuestros cuerpos participan de la eucaristía, dejan de ser putrescibles, pues tienen para siempre la esperanza de la resurrección»[398].

Cuando se considera este profundo «misterio de la fe», se comprende que el lavatorio de los pies precediera, en cuanto signo de la purificación de la persona toda, a la institución de la eucaristía (cf. Jn 13,4-11). El apóstol Pablo exhorta por ello a diferenciar el pan eucarístico del pan cotidiano y a someterse uno mismo a examen: «Porque el que come y bebe sin apreciar el cuerpo, se come y bebe su propia sentencia» (1 Cor 11,29).

Esta exhortación se encuentra repetidamente en los padres de la Iglesia[399]. En la liturgia oriental, el obispo –o, en su caso, el sacerdote– proclama a los fieles antes de la comunión: «El santo de los santos». Los teólogos medievales hablan de comunión espiritual, con lo cual quieren decir que la comunión no solo debe ser recibida corporalmente, sino en una actitud espiritual de fe. No importa si se recibe en la mano o en la lengua. Con la lengua se peca al menos con tanta frecuencia como con la mano. Lo decisivo es que la comunión se realice con respeto, fe y conciencia pura[400].

La comensalía eucarística es, por tanto, mucho más que una comensalía fraterna. Es una comunión íntima con Jesucristo y, en él, de unos con otros. La sola comunión humana, por muy importante, hermosa y profunda que sea, no puede saciar el hambre de vida; en la muerte, como muy tarde, encuentra su límite natural. La comunión eucarística con el Cristo resucitado desborda la barrera de la muerte. Es avance y anticipo de la comunión celestial con él y de unos con otros. «¡Oh sagrado banquete, en que Cristo es nuestra comida, se celebra el memorial de su pasión, el alma se llena de gracia y se nos da la prenda de la gloria futura!» (antífona del Magníficat de la fiesta del Cuerpo y la sangre de Cristo).

IV. Ecumenismo de la vida y comunión eucarística.
Perspectivas para el futuro

«Ahora, en cambio, gracias al Mesías Jesús, vosotros, los que antes estabais lejos, estáis cerca, por la sangre del Mesías, porque él es nuestra paz: él, que de los dos pueblos hizo uno y derribó la barrera divisoria, la hostilidad... estableciendo la paz, y a ambos, hechos un solo cuerpo, los reconcilió con Dios por medio de la cruz... Pues gracias a él unos y otros, por un mismo Espíritu, tenemos acceso al Padre. Por tanto, ya no sois extranjeros ni advenedizos, sino conciudadanos de los consagrados y familia de Dios, pues fuisteis edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, con el Mesías Jesús como piedra angular. Por obra suya la construcción se va levantando compacta, para formar un templo consagrado por el Señor; y también por obra suya vais entrando vosotros con los demás en esa construcción, para formar por el Espíritu una morada para Dios» (Ef 2,13-22).

1. Bases bíblicas

Considerado históricamente, este texto trata de la superación de la enemistad entre judíos y paganos. Todos los cismas posteriores son consecuencia de este cisma primitivo entre la Iglesia y la Sinagoga. Por eso el texto se puede aplicar también a la fragmentación del cristianismo en diferentes Iglesias confesionales. A este respecto, el texto nos dice asimismo: el muro de la hostilidad ha sido derribado; la paz ha sido establecida; todos – ortodoxos, evangélicos, miembros de las Iglesias protestantes independientes, católicos...– convivimos en la única casa de Dios

Sin embargo, debemos leer con cuidado. No somos nosotros quienes hemos establecido la paz; Jesucristo es nuestra paz. Él es quien mantiene unido el todo y quien nos regala la posibilidad de crecer en la unidad con Dios y en la unidad de unos con otros. Así pues, la unidad no es resultado del esfuerzo humano: también el crecimiento en la unidad es un acontecimiento pentecostal.

2. Los fundamentos del ecumenismo de la vida

Con estas breves palabras, la Carta a los Efesios nos informa sobre los cimientos del ecumenismo. Su fundamento es Cristo; más concretamente, la cruz y la resurrección de Jesucristo. Con esta constatación, la carta nos previene de antemano contra el peligro de que el ecumenismo se deslice hacia un humanismo de carácter general que, en el peor de los casos, vaya a parar en la ideología masónica: «Os abrazo, millones». El fundamento de tal ecumenismo humanista de carácter general no es Jesucristo, sino una descolorida y genérica religión: todos tenemos un mismo y único Dios, no necesitamos ninguna iglesia, y podemos prescindir por completo de proposiciones doctrinales.

Una concepción liberal-racionalista de estas características es el mayor enemigo del movimiento ecuménico, porque le priva de su fundamento, así como de la motivación que le da origen. Estos fundamentos se enuncian en la fórmula base del Consejo Mundial de Iglesias y fueron asumidos explícitamente por el concilio Vaticano II: «En este movimiento de unidad, llamado ecuménico, participan los que invocan al Dios trino y confiesan a Jesucristo como Señor y Salvador»[401]. Con ello se señala inequívocamente que el movimiento ecuménico se levanta sobre el suelo común de las confesiones de fe de la Iglesia todavía indivisa de los primeros siglos, sobre la fe en Jesucristo como Hijo de Dios y la fe en el Dios trino. Sin tales fundamentos bíblicos y dogmáticos no hay ecumenismo que valga.

Cuando hablamos de ecumenismo y de diálogo de la vida[402], nos referimos a la vida nueva que se nos regala con el bautismo en el nombre del Dios trino: la vida en Cristo Jesús y en el Espíritu Santo. Por medio del bautismo, todos los bautizados somos incorporados al cuerpo único de Cristo, a la Iglesia una (cf. Gal 3,28; 1 Cor 12,13; Ef 4,4). Así pues, en el ecumenismo no empezamos desde cero; no partimos de Iglesias separadas que posteriormente se unen. Con el bautismo común viene dada ya una unidad esencial, si bien todavía no plena. El recuerdo del bautismo común y la profesión de fe bautismal, que repetimos en cada celebración de la noche pascual, constituyen el punto de partida y referencia para todo ecumenismo de la vida.

Ese recuerdo es hoy perentoriamente necesario, puesto que los cimientos de la fe se están debilitando de forma dramática. Muchos –y no solo los llamados cristianos de partida bautismal– ya no tienen claro qué significa ser cristiano y ser bautizado, ni qué implica estar llamado a una vida nueva.

Si estos principios no están claros, el movimiento ecuménico corre el peligro de difuminarse en un ecumenismo informe, que, debido a su falta de definición, tarde o temprano se disolverá por sí solo. Por eso, tras una encuesta previa entre las conferencias episcopales, el Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos recomendó iniciar un diálogo con las Iglesias hermanadas sobre el recíproco reconocimiento del correspondiente bautismo, así como sobre el significado de este. En la presente situación ecuménica, que se ha complicado en exceso, tales intervenciones «estéticas» sirven de poco; es menester empezar por lo esencial y asegurar los fundamentos del movimiento ecuménico.

Solo si adquirimos clara conciencia de los principios del ecumenismo, percibiremos en su radicalidad el escándalo de la separación; solo entonces experimentaremos la profunda contradicción que supone el hecho de que, por una parte, seamos *un* cuerpo en Cristo Jesús y, por otra, vivamos sin embargo en Iglesias separadas. Es entonces cuando repararemos en que no podemos resignarnos a esta situación, y en que no basta con dejar sencillamente que pervivan las diferencias y divergencias, fingiendo una unidad que en realidad no existe. Nuestras divisiones nos restan credibilidad y constituyen uno de los grandes obstáculos de la misión universal. Jesucristo derribó el muro, pero nosotros hemos levantado nuevos muros y excavado nuevas fosas.

Si nos tomamos en serio la Carta a los Efesios, no podemos pretender que esos muros y esas fosas sean fáciles de superar, ni tampoco podemos actuar como si no existieran. Solo podemos superarlas con la fuerza del Espíritu. En el ecumenismo, únicamente avanzamos cuando desplegamos la nueva vida que nos ha sido regalada en el bautismo, cuando la dejamos crecer y madurar. A esto se le da el nombre de «ecumenismo espiritual», que es propiamente el corazón del ecumenismo de la vida.

3. Situación intermedia en el ecumenismo

En el camino que acabamos de describir, las últimas décadas –gracias a Dios– nos han traído muchos regalos. El muro ya ha sido derribado, pero en los alrededores todavía queda una gran cantidad de molestos escollos. La culpa no la tienen solo los otros o «los de arriba», que supuestamente se niegan a darse por enterados de los resultados de la investigación teológica. Tales acusaciones no nos ayudan a avanzar. Cada uno de nosotros es un escollo, porque no vivimos como nos pide nuestra condición de cristianos.

Así pues, por lo que respecta al ecumenismo, nos encontramos en una situación intermedia. Ya se han producido acontecimientos decisivos. Todo el que recuerde cuál era la situación hace veinte años sabrá que en estas dos décadas han ocurrido más cosas de las que anteriormente ocurrían en siglos. Han aparecido textos importantes que dan testimonio de que ha tenido lugar un considerable acercamiento[403].

Lo que ocurre en la vida es mucho más importante. Los cristianos evangélicos y católicos ya no se ven hoy unos a otros como rivales y contrincantes; se consideran hermanos y hermanas: viven, trabajan y oran juntos. Y debemos dar gracias por ello. En consecuencia, no debemos permitir que el ecumenismo sea vilipendiado por los agoreros, ni debemos entregarnos a pesimismo apocalíptico alguno, que no ve más que decadencia y ocaso por todas partes. En la inauguración del concilio Vaticano II, el papa Juan XXIII previno enérgicamente contra tales «profetas de calamidades».

Pero también hemos de evitar ser soñadores ecuménicos que persiguen utopías. Existen dos tipos de utopía. Primero, está la *utopía progresista*, que ya no ve los restos del muro ni las fosas y que, por tanto, tropieza con ellos y cae de bruces. Cree que, en el fondo, todas las diferencias han sido superadas hace mucho tiempo, o que no son más que insustanciales disputas de teólogos a las que no hay que prestar más atención. Pero imagínense por un momento a un párroco católico que retirara del templo el sagrario, porque no desea que haya diferencias con los evangélicos; o a un párroco evangélico que colocara en el templo un sagrario. No es difícil imaginar el alboroto que se formaría en cualquiera de las dos comunidades, haciendo evidentes en seguida las diferencias que, por desgracia, todavía existen.

Junto a la utopía progresista encontramos también la *utopía clericalista-integrista*, según la cual los problemas se pueden resolver con señales de prohibición, y cuantas más, mejor. Lamentablemente, existen declaraciones que se limitan a enumerar todo lo que no puede hacerse, sin mostrar camino alguno para superar el escándalo de la

separación. Lo cual tampoco resulta de mucha ayuda; con ello no se hace más que asfixiar en germen cualquier desarrollo y cualquier atisbo de vida.

Los cristianos no somos ni pesimistas tristes y cariacontecidos, ni utópicos que todo lo ven de color de rosa; somos realistas de la fe y realistas de la vida. La vida se mueve siempre en un terreno intermedio, grávido de tensiones. En este sentido, por lo que al ecumenismo respecta, nos encontramos en un tiempo de transición. Por fortuna, en nuestro camino ya hemos alcanzado algunos hitos, aunque todavía no hemos llegado a la meta. Vivimos aún en un tiempo de crecimiento y maduración o, como dice la Carta a los Efesios en otro pasaje, en un tiempo de construcción y crecimiento hacia la total plenitud de Cristo (cf. Ef 4,16).

4. El ecumenismo como proceso de crecimiento

Las imágenes bíblicas de construir y crecer son importantes en la confrontación con quienes critican el ecumenismo desde la extrema derecha. Por desdicha, cada día son más. Ellos nos dicen: «¡Nada de sospechosos compromisos! El ecumenismo no es posible si se ignora la verdad». Y yo digo: «Eso es totalmente cierto. Si prescinde de la verdad, el amor no es sincero; es un amor ciego. La Iglesia fue fundada de una vez para siempre sobre la verdad de los apóstoles y profetas (cf. Ef 2,20) y es conservada en la verdad por el Espíritu. A lo largo de los siglos, permanece la misma. No podemos construir hoy una Iglesia nueva. Pero, aunque fuera fundada en su día, la Iglesia se construye sin cesar con piedras vivas (cf. 1 Pe 2,5); es el pueblo peregrino de Dios, que está en camino en medio de la historia del mundo».

En este camino, el Espíritu Santo nos guía e introduce en la verdad plena (cf. Jn 16,13) y nos permite crecer y madurar en la verdad ya conocida. La verdad y la tradición no son realidades fijas; no pueden ser transmitidas como si se tratara de monedas en desuso. La tradición es tradición viva, proceso de vida, «espíritu y vida» (cf. Jn 6,63). Esta no solo es –habría que recordarles a tales críticos– la doctrina del concilio Vaticano II[404], sino también la del concilio Vaticano I[405]. La afirmación de que existe un progreso en el conocimiento de la verdad revelada de una vez por todas pertenece a la mejor tradición católica. La Iglesia, por así decirlo, se hace lo que desde siempre ha sido y no dejará de ser.

Fueron dos grandes teólogos del siglo XIX quienes desarrollaron esta doctrina: Johann Adam Möhler (1796-1838), el gran profesor de Tübingen, y el no menos grande John Henry Newman (1801-1890). El dominico Yves Congar (1904-1995) –el centenario de cuyo nacimiento acabamos, pues, de celebrar–, teólogo pionero y maestro en teología ecuménica, aprendió de ambos, y ya mucho antes del concilio mostró que hay dos caminos para que la Iglesia crezca y se supere a sí misma en dirección hacia su futuro: el ecumenismo y la misión.

En la misión, el horizonte de la Iglesia se ensancha. La Iglesia crece en nuevos pueblos y culturas; se apropia críticamente de tales culturas, las embebe, purifica y

profundiza. En este proceso descubre aspectos de su propia verdad que hasta entonces habían permanecido ocultos. Así ocurrió tanto en el encuentro con la antigua cultura helenística y romana como en el encuentro con los pueblos germanos y eslavos; así ocurre hoy con las culturas africanas y asiáticas; y así debería ocurrir igualmente con nuestra cultura moderna y posmoderna, que tan aceleradamente cambia. Por desgracia, los cristianos actuales nos hemos convertido en luchadores exhaustos; hemos perdido en gran parte el dinamismo misionero y el coraje para abrir nuevos horizontes. En vez de plantearnos con valentía nuevas miras misioneras, nos preguntamos cómo conservar a trancas y barrancas tanto cuanto sea posible.

En el ecumenismo se produce un avance similar. Las Iglesias y comunidades eclesiales separadas han comprendido y plasmado algunos aspectos concretos de la verdad única del Evangelio en parte mejor que nosotros. Por eso podemos aprender unos de otros y enriquecernos mutuamente. Por aducir un solo ejemplo: en las últimas décadas, los católicos hemos aprendido mucho de nuestros hermanos evangélicos acerca de la importancia de la palabra de Dios y acerca de la lectura y la interpretación de la Sagrada Escritura; en la actualidad, ellos aprenden de nosotros acerca de la importancia de las celebraciones y los símbolos litúrgicos.

El ecumenismo no es, por consiguiente, un negocio deficitario ni un proceso de empobrecimiento, en el que se renuncia a la propia identidad y se arroja frívolamente por la borda lo que para otras generaciones era sagrado. Se trata de un proceso de crecimiento de la vida. El papa lo describe como un «intercambio de dones y regalos»[406]. Somos donantes, a la vez que afortunados receptores. Como dice la Primera carta de Pedro, deberíamos servirnos unos a otros, cada cual con los dones que ha recibido por la gracia (cf. 1 Pe 4,10). O, como lo formulábamos en el *Kirchentag* de Berlín, deberíamos ser una bendición unos para otros.

En este camino de crecimiento y maduración, son necesarios muchos pasos intermedios. Quien rechaza estos pequeños pasos se cierra a sí mismo la posibilidad de hacer realidad grandes progresos. Quien siempre lo quiere todo y no busca más que lo definitivo, al final se queda sin nada. La vida transcurre toda ella según la ley del paso a paso y la ley del crecimiento. Una vez leí en una hoja de calendario: «La paciencia es pasión domada»; y en otra: «Quien dice paciencia, dice coraje, resistencia, fuerza». Pues la paciencia es, como asegura Charles Péguy, «la hermana pequeña de la esperanza».

5. Posibilidades prácticas para el ecumenismo de la vida

Con esta cosecha literaria no pretendo proporcionar fácil consuelo. Más bien, me gustaría mostrar a continuación algunas posibilidades concretas para el ecumenismo de la vida. No se trata más que de ejemplos. Quien desee ver una lista más exhaustiva puede consultar el *Directorio Ecuménico* del Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos, la *Charta Oecumenica* de las Conferencias Episcopales europeas o las correspondientes directrices de algunas diócesis alemanas. Me atengo a las tres funciones

principales de la Iglesia: testimonio de fe, celebración de la liturgia, diaconía en pro del ser humano.

Comencemos por el testimonio de fe, que no es, ni mucho menos, monopolio del clero. Todo cristiano, cada cual según sus circunstancias, tiene el encargo de testimoniar la fe. Lo fundamental es el testimonio de fe en la vida cotidiana. La lectura y meditación en común de la Sagrada Escritura tiene una especial importancia. Por causa de la Biblia nos separamos; por ella deberíamos volver a unirnos. Existen muchas posibilidades de trabajo bíblico conjunto y de círculos bíblicos ecuménicos. Ya se ha convertido en una buena costumbre el que, en las celebraciones ecuménicas de la palabra, los párrocos evangélicos y católicos compartan la homilía. A esto se añade el trabajo conjunto en las clases de religión y en la formación de adultos. Con vistas a estas colaboraciones, es preciso conocer primero los resultados del diálogo, para luego poder utilizarlos en la práctica.

Pasemos a la liturgia. No se limita a la celebración de la eucaristía o de la Cena del Señor. Para nosotros, los católicos, la eucaristía es sin duda el centro y la cumbre; pero sería una equivocación concentrar todo en ella. La eucaristía solo puede ser punto culminante si existe un entorno y una periferia. Por eso, primero hay que agotar las posibilidades que ofrecen las celebraciones ecuménicas de la palabra y de vísperas, las oraciones por la paz y las celebraciones conmemorativas, las celebraciones con jóvenes, la liturgia de Taizé, la adoración nocturna y la adoración al alba, las celebraciones de adviento, las celebraciones agápicas, las conmemoraciones del bautismo, las peregrinaciones ecuménicas, y ceremonias de muchos otros tipos. De momento, ya existe un calendario litúrgico para celebraciones ecuménicas en tiempos fuertes y en diversas ocasiones a lo largo del año litúrgico.

Consideremos, por último, el ámbito de la diaconía. Aquí ya se hallan en marcha muchas acciones ecuménicas conjuntas. Quizá los apuros financieros, que se hacen sentir en todas partes, nos obligan a unir fuerzas en mayor medida. A modo de ejemplo, me limito a nombrar los centros sociales ecuménicos, el trabajo en albergues y hospicios, el trabajo con mayores, el servicio de visitas a domicilio, la pastoral de la salud en hospitales, la atención espiritual por teléfono, la pastoral de la salud en balnearios y centros de convalecencia, las misiones en las estaciones de ferrocarril, la presencia en los medios de comunicación... La lista se podría ampliar indefinidamente. A ello hay que añadir todas las formas posibles de encuentros: reuniones de párrocos y arciprestes, reuniones conjuntas de consejos parroquiales y arciprestales, círculos de amigos, conversaciones de vecinos «por encima –por así decirlo– de la valla del jardín», y los grupos de trabajo en común de las distintas Iglesias cristianas en la ciudad, el arciprestazgo y la región.

Como se ve, hoy ya es posible mucho más de lo que la mayoría sospecha. Si realmente lleváramos a la práctica lo que hoy ya es posible, avanzaríamos de forma considerable.

6. La cuestión de la comunión eucarística

Nos resta aún la cuestión de la eucaristía o de la Cena, como dicen los evangélicos. Para nosotros, los católicos, la eucaristía es el sacramento de la fe, *mysterium fidei*. «Este es el sacramento de nuestra fe», decimos siempre tras pronunciar las palabras de la institución o consagración. Por eso, al final de la plegaria eucarística, la comunidad reunida responde «amén», «sí, creemos»; y, al recibir la comunión, cada fiel repite este «amén», «sí, este *es* el cuerpo de Cristo». Este «amén» implica, por supuesto, más que un mero asentimiento intelectual a un dogma; se trata de un sí que es dado con la vida y que debe ser avalado con una vida cristiana. De ahí que para nosotros no tenga sentido realizar una invitación general y abierta a la comunión, ni siquiera para los que son católicos.

La condición fundamental para la admisión a la eucaristía es una doble pregunta: primero, si uno, al final de la plegaria eucarística y al recibir la comunión, puede decir con sinceridad de corazón, y al unísono con toda la comunidad reunida, «amén» a lo que, según la fe católica, acontece en la celebración de la eucaristía; luego, si uno testimonia este «amén» con su vida. Lutero y Calvino no habrían podido ni querido pronunciar ese «amén», pues su protesta más virulenta se dirigió, además de contra el papado, contra la propia misa. Gracias a Dios, en el tiempo transcurrido desde entonces, con los luteranos hemos avanzado considerablemente en lo que respecta a esta cuestión. Pero hoy todavía persisten serias diferencias.

Así pues, rige la regla práctica: cada cual comulga en la Iglesia a la que pertenece. Para esta regla existen buenas razones bíblicas (cf. 1 Cor 10,17) y una larga tradición común que se prolonga hasta la década de 1970.

Junto a esta regla básica, existe una segunda regla. El concilio afirma que «la consecución de la gracia» recomienda en ocasiones particulares la comunicación en las funciones sagradas[407]. De manera análoga, el código de derecho canónico dice: «La ley fundamental es la salud de las almas»[408]. Por eso el derecho canónico de la Iglesia católica contempla la posibilidad de que, en determinadas situaciones extraordinarias, se imparta la comunión a cristianos no católicos, en la medida en que compartan la fe eucarística y den testimonio de ella con su vida[409]. Por supuesto, el derecho canónico no puede enumerar todas las situaciones individuales imaginables; lo que hace es delimitar un marco vinculante, dentro del cual se puede actuar de manera pastoralmente responsable.

En la encíclica de 1995 sobre ecumenismo, el papa glosa de una manera más espiritual el sentido de las estipulaciones canónicas. Afirma que para él es «motivo de alegría recordar que los ministros católicos pueden, en determinados casos particulares, administrar los sacramentos de la eucaristía, la penitencia y la unción de enfermos a otros cristianos que no están en comunión plena con la Iglesia católica, pero que desean vivamente recibirlos, los piden libremente y manifiestan la fe que la Iglesia católica confiesa en estos Sacramentos»[410]. Para el papa, esta frase de la encíclica sobre

ecumenismo es, sin duda, tan importante que, en su encíclica de 2003 sobre la eucaristía, la repite al pie de la letra[411].

Estoy seguro de que nuestros sacerdotes poseen suficiente sensibilidad pastoral y espiritual para, de acuerdo con sus obispos y en la línea propuesta por el papa, encontrar soluciones que hagan justicia a las distintas situaciones personales y a la diversidad de la vida.

7. El ecumenismo espiritual como corazón del movimiento ecuménico

Hasta ahora, hemos hablado de las posibilidades oficiales del ecumenismo de la vida. Eso es solo la mitad de la historia. La Iglesia no es solo institución; la Iglesia tiene también una dimensión carismática. De ella debemos tratar ahora. Ya hemos dicho que, en el tiempo intermedio entre el ya y el todavía no, es tarea del Espíritu Santo iniciarnos de forma más profunda en la verdad y en la realidad de la salvación (cf. Jn 14,26; 15,26; 16,13). Lo cual tiene lugar a través de una diversidad de carismas (cf. Rom 12,4-8; 1 Cor 12,4-11).

En la Carta a los Hebreos se habla del fundamento de los apóstoles y los profetas (cf. Ef 2,20). Con ello no se alude a los profetas del Antiguo Testamento, sino a los profetas neotestamentarios, es decir, a varones y mujeres agraciados con el don de la profecía, los cuales, movidos por la fantasía del Espíritu Santo, ponen voz a la Buena Nueva y la hacen «actual»; varones y mujeres que, allí donde la Iglesia se muestra cansada y adaptada en demasía a las circunstancias, inculcan de nuevo, con talante crítico-profético, el impulso del Evangelio; varones y mujeres que redescubren de manera constructiva formas de vida radicalmente –en el buen sentido de la palabra– cristianas y ecuménicas, las ponen en práctica en común, y así, a la vista de los nuevos retos, allanan a la Iglesia el camino hacia el futuro.

En el pasado, esta tarea la realizaron con frecuencia fundadores de órdenes religiosas que vivieron y enseñaron una nueva espiritualidad, no solo para los miembros de sus comunidades, sino también para muchos laicos: Benito, Francisco de Asís, Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús y muchos más. En sus respectivas épocas, que a menudo eran épocas de decadencia, ellos y ellas dieron un nuevo impulso a la vida eclesial y regalaron a la Iglesia una vitalidad espiritual que, a través de los siglos, perdura hasta nuestros días.

En la actualidad, el Espíritu de Dios despierta una multitud de movimientos espirituales y todo tipo de comunidades: de laicos, de familias, de evangelización, carismáticas... En algunas órdenes ocurre algo parecido; y lo mismo puede decirse de la Iglesia evangélica, tanto en fraternidades (y sororidades) como en comunidades. En Alemania, por desgracia, nos hemos quedado algo atrás al respecto. Por eso fue para mí una gran alegría el hecho de que el 6 y el 7 de mayo de 2004 se reunieran en Stuttgart cristianos –sobre todo, jóvenes– de unos ciento setenta movimientos y comunidades, se hicieran notar de manera simpática y abogaran por una configuración cristiana de

Europa. También de la Jornada Mundial de la Juventud de 2005 espero nuevos y vigorosos impulsos.

Con el papa Juan Pablo II, podemos afirmar que estos movimientos y comunidades son una respuesta del Espíritu Santo a los «signos de los tiempos». Muchos de ellos están comprometidos con el ecumenismo y desarrollan formas nuevas y pioneras de convivencia ecuménica. Poco a poco, se han ido incorporando a la red ecuménica. El padre fundador del movimiento espiritual ecuménico, el *abbé* francés Paul Couturier († 1953), hablaba de un monasterio invisible en el que se ora encarecidamente por la venida del Espíritu de la unidad.

El corazón del ecumenismo no son los papeles y documentos. Estos también son importantes, sin lugar a dudas; pero a veces no puede uno evitar la sensación de que en la Iglesia de hoy existe demasiado papel impreso. En Pentecostés, el Espíritu Santo no apareció en forma de papel, sino en forma de lenguas de fuego; y, por fortuna, el fuego consume el papel inútil. Lo que importa es, ante todo, el ecumenismo espiritual. El ecumenismo empezó, antes del concilio, con círculos de amigos; y hoy puede recibir otra vez nuevos impulsos sobre todo de círculos de amigos, comunidades y centros donde se comparta la vida.

El concilio Vaticano II identifica el ecumenismo espiritual como el alma del movimiento ecuménico[412]. Y enumera las siguientes actitudes: conversión del corazón, santidad de vida, perdón mutuo en lugar de pasar continuamente factura por las equivocaciones del pasado –antes bien, purificación de la memoria en lo referente a los propios errores–, servicio humilde y amor desinteresado[413].

Lo decisivo es la oración por la unidad. Pues nosotros no podemos «hacer» la unidad, que, en el fondo, es un regalo del Espíritu Santo. Solo podemos pedir por ella: «Veni sancte Spiritus!», «¡Ven, Espíritu Santo!». No podemos hacer nada mejor que lo que hicieron los discípulos junto con las mujeres y la madre del Señor tras la ascensión de este: se reunieron en el cenáculo y permanecieron allí orando unánimes por la llegada del Espíritu Santo (Hch 1,14). La Semana de Oración por la Unidad de los Cristianos, que se celebra en enero, debería constituir, por tanto, el centro de los esfuerzos ecuménicos a desarrollar a lo largo del año litúrgico.

Además de referirse a la oración y la santificación personal, el concilio habla de la reforma y la renovación de la Iglesia. Dice que la Iglesia está «siempre necesitada de purificación» y que debe avanzar «continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación»[414]. Son tonos nuevos. Ya no se trata de la conversión de los demás; la conversión comienza por nosotros mismos. Pero una reforma meramente institucional y la sola introducción de estructuras de *communio*, por muy deseables que sean, sirven de poco; si no están grávidas de la nueva espiritualidad de la comunión, no conducen más que a un aparato eclesial purificado, sí, pero exánime.

La espiritualidad de la comunión implica reconocer en otras personas a hermanos y hermanas en la fe, compartir sus alegrías y su sufrimiento, anticiparnos a sus deseos y hacernos cargo de sus necesidades. Espiritualidad de comunión es la capacidad de ver en

los demás, ante todo, lo positivo, para aceptarlo como un regalo que Dios también nos hace a nosotros. Espiritualidad de comunión significa, por último, «hacer sitio» al hermano y a la hermana, en la medida en que nos ayudamos mutuamente a llevar las cargas (cf. Gal 6,2) y nos resistimos a las tentaciones de la rivalidad, la desconfianza y los ataques de celos[415].

Quien conoce las relaciones que existen dentro de las Iglesias y comunidades, así como la relación que entre sí mantienen las distintas Iglesias, sabe que todavía queda mucho por hacer; pero también sabe que, en un buen número de comunidades, ya está aconteciendo bastante más de lo que habitualmente se conoce. Esa persona allanará allí el camino a muchas iniciativas que pueden conferir a las Iglesias un nuevo impulso ecuménico. Yo apuesto en especial por este ecumenismo espiritual, que adquiere forma en múltiples comunidades espirituales.

8. ¿Hacia dónde nos dirigimos?

¿Adónde va a desembocar todo esto? ¿Cuál es el objetivo del ecumenismo? A nadie le sorprenderá que existan varias respuestas a esta pregunta. Pues las distintas concepciones de la esencia de la Iglesia llevan a diferentes concepciones de la unidad de la Iglesia.

La meta que se plantean los evangélicos, sobre todo el protestantismo continental, se limita a un consenso básico en la interpretación del Evangelio que deja abierta en gran medida la forma institucional; esto es, cada confesión puede mantener más o menos su organización actual, ya sea episcopal, presbiteral, sinodal... o una mezcla de estas distintas figuras. Según la comprensión evangélica, la unidad institucional, tal como para nosotros los católicos viene dada sobre todo por el papado, no es teológicamente necesaria; para muchos, ni siquiera es deseable o incluso resulta por completo inaceptable.

La meta que se plantea la Iglesia católica es distinta. Se guía por el relato de los Hechos de los Apóstoles sobre la primitiva comunidad de Jerusalén: «Todos ellos perseveraban en la enseñanza de los apóstoles y en la unión fraterna, en la fracción del pan y en las oraciones» (Hch 2,42). La posición católica insiste en la unidad visible: unidad en la fe, en los sacramentos y en el ministerio apostólico[416]. Esta unidad, que encuentra su expresión más visible en el papado, no es ningún impedimento, sino nuestra fuerza. En la realización concreta de esta unidad visible, cabe –e incluso es deseable– la diversidad, la cual no es un defecto, sino un signo de riqueza. En este sentido, lo que propone el punto de vista católico no es una Iglesia uniforme, sino la unidad en la diversidad.

No cabe confeccionar de antemano un plan maestro acerca del aspecto concreto que deberá tener la futura unidad ecuménica en la diversidad. De la futura forma ecuménica de la Iglesia no se puede hacer por anticipado una copia en papel carbón. En el ecumenismo de la vida, debería bastar con no perder de vista el objetivo fundamental, y hacer luego cuanto sea posible aquí y ahora. El camino del ecumenismo no es una pista

de despegue o aterrizaje en la que está balizado hasta el último milímetro. Más bien, se parece a la ruta de un excursionista que va caminando con una linterna: esta da luz conforme avanzamos.

9. El ecumenismo en perspectiva mundial

Aún hay otro aspecto del ecumenismo de la vida que es muy importante para mí. Del ecumenismo de la vida forma parte la ampliación de horizontes y el pensar con una perspectiva universal y auténticamente católica.

Desde hace algunos años, tengo la posibilidad de contemplar parcialmente desde fuera las relaciones eclesiales en Alemania, no solo desde Roma (lo que a algunos quizá parezca más bien sospechoso), sino con una perspectiva universal, gracias a numerosos viajes por todo el mundo. Ello me ha enseñado a valorar de una manera absolutamente nueva las ventajas del «sistema alemán», pero también constato hasta qué punto estamos obsesionados en Alemania con nuestros propios problemas. Lo cual lleva –no solo en la Iglesia, sino, como es obvio, en la vida política general– a una incapacidad para acometer reformas y a un inmovilismo que asfixia toda posibilidad de vida. La Iglesia alemana necesita con urgencia un soplo de aire fresco procedente del exterior. También eclesialmente tenemos todavía que descubrir Europa: ¿acaso conocemos otras Iglesias europeas? Sin duda, los viajes con finalidad informativa –que son algo más que simples viajes de vacaciones– a los países europeos le harían bien a nuestro ecumenismo.

Ya en otras ocasiones me he referido a la necesidad de ampliar el ecumenismo hacia el Oriente. Más perentoria aún se hace esta exigencia con la ampliación de Europa en esa dirección. La integración de los Estados de la Europa del Este en la Unión Europea constituye un reto extraordinario y una oportunidad única. Sin embargo, solo podrá tener éxito si embarcamos en este proyecto a las Iglesias ortodoxas, que desde hace siglos determinan la cultura y la mentalidad de estos pueblos. Ello vale especialmente para la Iglesia ortodoxa rusa. Basta conocer un poco los iconos, los cantos litúrgicos y las antiguas iglesias de la Europa del Este para saber cuán rica es la cultura religiosa allí existente, una cultura de la que nosotros, quienes vivimos en el religiosamente depauperado Occidente, tenemos mucho que aprender. El ecumenismo con el Oriente europeo tiene una importancia vital para el futuro de Europa.

Además de la ampliación hacia el Oriente, me gustaría hablar de la ampliación del ecumenismo hacia el Sur. En África, Asia y Latinoamérica, las relaciones con las Iglesias tradicionales (sobre todo con anglicanos y luteranos) funcionan bien de momento. Pero allí nos vemos confrontados con un vertiginoso incremento de las Iglesias pentecostalistas y evangélicas. Con algunas de ellas hemos podido establecer fructíferas relaciones; otras son tan agresivamente fundamentalistas y proselitistas que el diálogo con ellas, cuando no es por completo imposible, solo puede realizarse con extremas dificultades.

También entre nosotros existen numerosas sectas nuevas y antiguas, así como nuevos movimientos religiosos (New Age, cienciología, las llamadas «religiones

juveniles», etc.). En la actualidad, en el ecumenismo y en el paisaje religioso se está produciendo un importante cambio de escenario. Amén del encuentro con el islam, tenemos ante nosotros nuevos retos ecuménicos.

Europa posee una rica herencia cultural marcada por el espíritu del cristianismo. Al margen del cristianismo, Europa no existe. Pero la tragedia de Europa es que la división eclesial iniciada en este continente es una de las causas del moderno secularismo. En este vacío se introducen ahora las sectas y los nuevos movimientos religiosos. Este nuevo reto solo podremos superarlo en común, lo cual significa: ecuménicamente.

10. Una esperanza que no se frustrará

A modo de conclusión, me gustaría hacer mía una oración del *abbé* Couturier. Nos dice qué es lo que podemos esperar y cómo debemos orar por ello:

> «Señor Jesucristo,
> tú has orado para que todos seamos uno.
> Te pedimos por la unidad de los cristianos,
> tal como Tú la quieres
> y del modo en que Tú la quieres.
> Danos tu Espíritu
> para sobrellevar el dolor de la separación,
> reconocer nuestra culpa
> y esperar contra toda esperanza».

«Esperar contra toda esperanza»: para los cristianos es posible. Eso quiere decir: no nos sumemos a los mojigatos que se creen muy listos. Mantengamos la esperanza en alto. En cuanto cristianos, deberíamos llevarla escrita en el rostro, y para ello tenemos, en cuanto cristianos, razones más que suficientes. Podemos fiarnos del Espíritu de Dios, que es quien ha puesto en marcha el movimiento ecuménico: Él siempre depara sorpresas. Él llevará a buen término lo que ha comenzado... cuando quiera y como quiera. Él mostrará al mundo entero que Jesús es nuestra paz. Es la paz del mundo.

V. Sacramento de la unidad: pluralidad de aspectos.
Meditación teológico-fundamental sobre la eucaristía

1. La eucaristía como testamento de Jesús

«En la víspera de su pasión», «en la noche en que iba a ser entregado»: con esta datación, la Iglesia informa, en el transcurso de la eucaristía, sobre el fundamento tanto histórico como material de aquello que está realizando. Atribuye la institución de la eucaristía a una acción de Jesucristo en la víspera de su muerte, y en esta voluntad instituyente no solo ve el impar punto de partida histórico, sino la permanente norma material de su celebración eucarística.

La consideración histórico-crítica de los cuatro relatos neotestamentarios de la última cena ha llevado con frecuencia a impugnar esta legitimación tanto histórica como material de la eucaristía, creando así un abismo entre Jesús y la Iglesia, entre la última cena y la eucaristía[417]. Desde tal perspectiva, Jesús era y es situado en la tradición de la crítica profética del culto; la «partición del pan» de la Iglesia primitiva era y es entendida como una comida en común, sin significado cultual ni relación especial alguna con la última cena de Jesús. Solo en el cristianismo helenista, y a imitación de los misterios cúlticos del paganismo, se habrían transformado estas comidas en la Cena sacramental del Señor[418]. Pero por este camino no se llega más allá de analogías de carácter muy general. Precisamente la doble acción que caracteriza los relatos de la última cena –partir y repartir el pan, por un lado; beber de una misma copa, por otro– no puede ser explicada por la influencia de las religiones mistéricas. Estos gestos, por el contrario, encajan sin problemas en el rito del banquete festivo judío (o también en el de la cena pascual)[419]. Esto vale sobre todo para el elemento que, ya desde muy pronto, dio el nombre de «eucaristía» a todo el acontecimiento. A saber: el nombre «eucaristía» se remonta a la alabanza (*berakah*; *eulogía*, *eucharistía*) que el cabeza de familia pronunciaba, antes de la comida, sobre la tercera copa con vino, la copa de la bendición (cf. 1 Cor 10,16)[420].

Sin embargo, si se considera el asunto con más detenimiento, se echa de ver que Jesús, en su última cena, no se limita a hacer suyas ciertas costumbres judías de mesa ya existentes, sino que, al mismo tiempo, las modifica y les confiere un nuevo acento. Esto acontece por partida doble: por una parte, y apartándose de la costumbre judía, Jesús ofrece la copa del cabeza de familia a todos los comensales para que beban de ella; por otra, acompaña la presentación del pan y del vino con palabras interpretativas[421]. Así pues, la última cena de Jesús no tiene, en el fondo, parangón; se trata de un fenómeno *sui generis*, que desborda las categorías habituales[422].

La distinta versión de los cuatro relatos neotestamentarios de la última cena muestra, sin embargo, que las palabras que estos nos transmiten no son las palabras originarias de Jesús. Las palabras y la acción de Jesús nos salen más bien al encuentro en

la fe y la liturgia de la Iglesia primitiva. Pablo califica su relato de la última cena de «tradición» recibida «del Señor» (1 Cor 11,23)[423]. Puesto que todos estos textos nos transmiten, cada cual a su manera, elementos tradicionales antiguos, resulta difícil establecer la forma prístina de la tradición, y mucho más el exacto tenor originario de las palabras interpretativas e instituyentes de Jesús; a lo sumo, cabe formular hipótesis al respecto[424]. La credibilidad histórica de los relatos de la última cena no queda comprometida por este hecho, pues todos ellos narran de manera coincidente el singular e impar acontecimiento, el cual tiene su razón suficiente –incluso si se considera desde un punto de vista meramente histórico– en Jesús, y nada más que en Jesús.

Esto es tanto más cierto cuanto que cabe mostrar que las palabras y los gestos de Jesús que han llegado a nosotros se hallan en consonancia plena con su mensaje y su forma de actuar; es más, su lógica interna solo se puede comprender desde el trasfondo de la vida de Jesús[425]. A saber: la predicación de Jesús no se caracteriza solo por el anuncio de la pronta irrupción de la *basileía* (reinado) de Dios, sino también por vincular esta a su propia venida, a su persona. Otra característica es que Jesús entiende la llegada de la *basileía* con ayuda de la imagen del banquete y piensa que tal llegada se celebra anticipadamente en todo banquete. Igualmente, su última comida tiene lugar, como da a entender la proyección escatológica que le es propia, bajo la perspectiva y el dinamismo de la *basileía* que ya despunta (cf. Mc 14,25). Este *lógion* muestra además que Jesús, a pesar de la reprobación de que es objeto, y ante su inminente muerte, se mantiene firme en su mensaje. La fidelidad de Dios se manifiesta también –y precisamente– en medio de la infidelidad humana. En este momento vincula Dios aún más estrechamente su salvación a la persona de Jesús y constituye a este en siervo suyo, quien de forma vicaria entrega su vida «por muchos» (Mc 14,24; 1 Cor 11,24, en referencia a Is 53,10ss). Así, por medio de su muerte vicaria, funda sobre su sangre una nueva alianza para muchos (cf. Lc 22,20; 1 Cor 11,25, en referencia a Jr 31,31)[426]. En la última cena, Jesús proclama esta nueva realidad salvífica; al mismo tiempo, presenta simbólicamente la nueva comunidad de salvación en las acciones sacramentales de repartir el pan y el vino; por último, se identifica expresamente a sí mismo con los dones del pan y el vino, y lo hace de manera tan inequívoca que él mismo, en la entrega de su propia persona, pasa a ser la Nueva Alianza, la realidad escatológica de la salvación.

Las palabras y los gestos de Jesús durante la última cena son, por tanto, el compendio de toda su vida y, al mismo tiempo, la interpretación anticipadora de su muerte. Están avalados, por así decirlo, por su vida y, sobre todo, por su muerte, al margen de las cuales serían como moneda sin garantía[427]. Vistos en el contexto de la vida y la muerte de Jesús, son su testamento, merced al cual su obra ha de permanecer y surtir efecto más allá de su muerte. Más aún, este legado de Jesús es un legado que él se hace a sí mismo y por medio del cual pretende continuar al lado de los suyos y seguir haciéndose presente para los suyos. Este autolegado en forma de presencia permanente junto a los suyos es, por consiguiente, el punto de partida y el fundamento de la eucaristía[428].

La doctrina católica de la eucaristía y la doctrina protestante de la Cena concuerdan a la hora de ubicar el punto de partida en el testamento de Jesús. Lutero interpreta la Cena sobre el trasfondo único de dicho testamento, en el que ve una síntesis de la encarnación y la muerte de Cristo. Sin embargo, en tanto en cuanto dilucida unilateralmente el *testamentum* como garantía de la promesa del perdón de los pecados, no tiene más remedio que poner unilateralmente de relieve el aspecto de la recepción pasiva en la fe y contraponerlo al aspecto del don y la entrega. Así, establece una nítida separación entre el *sacramentum*, que es recibido pasivamente, y el *sacrificium*, que es realizado activamente y que él rechaza con toda rotundidad. Su doctrina de la Cena se funda, de manera por completo *catabática*, en una cristología «descendente»; el elemento *anabático* del movimiento de «abajo» a «arriba» queda, por el contrario, excluido[429].

Sin embargo, si se considera el autolegado de Jesús, es posible distinguir sin dificultad dos dimensiones. En las palabras de la Cena, Jesús interpreta la entrega de su vida con ayuda de la forma pasiva: cuerpo entregado y sangre derramada. Estos semitismos expresan en un lenguaje respetuosamente encubridor la acción de Dios, a la que Jesús responde obediente. Puesto que él siente que debe todo su ser a Dios Padre, también la nueva realidad salvífica se hace presente en la Cena bajo el signo de la alabanza embebida de agradecimiento. Esta acción de gracias es la expresión verbal de una entrega sacrificial de la propia persona a la voluntad del Padre. La terminología sacrificial de la sangre de la alianza que se derrama, presente en la versión de Mateo (cf. Mt 26,28, en referencia a Ex 24,8), no es, pues, mera casualidad, sino que resulta adecuada a los hechos y es, en esa misma medida, irrenunciable[430]. La entrega sacrificial de Jesús al Padre tiene su correspondencia en la consuntiva entrega «por muchos». Así, en la Cena, Jesús se hace, justamente en su entrega al Padre, ofrenda de salvación para los seres humanos.

Por consiguiente, la última cena de Jesús no solo revela –recapitulándola– su misión, sino su esencia más profunda: ser de Dios y para Dios y, en ello mismo, ser para los hombres. Él es *eucharistía* y *eulogía*, acción de gracias y bendición, en persona. En este sentido abarcador, la persona de Jesús es el centro de todo; y la cristología, el trasfondo y la perspectiva interpretativa de la eucaristía. De cara a la discusión en curso, ello significa que, a la hora de entender la eucaristía, todo enfoque meramente funcional o existencial está condenado a resultar insuficiente[431].

*2. La eucaristía como memoria (*anámnēsis*)*

Si, para fundamentar la eucaristía, se toma un punto de partida radicalmente cristológico, como nosotros hemos intentado, la celebración de la eucaristía no puede ser considerada un complemento –y mucho menos una ampliación– del acontecimiento Cristo, y en especial del acontecimiento de la cruz; pero tampoco debe ser entendida como su prolongación o repetición. La eucaristía responde, más bien, a la ley de una-vez-para-

siempre del acontecimiento Cristo y del acontecimiento de la cruz; por eso, su relación con estos no puede ser descrita más que con la categoría bíblica de *memoriale* (*zikkaron*; *anámnēsis*; *memoria*), la remembranza que actualiza.

Ya las versiones del relato de la última cena que ofrecen Pablo y Lucas conocen la fórmula: «Haced esto en memoria mía» (Lc 22,19; 1 Cor 11,24s). El origen de este llamado «mandato de repetición» es materia de controversia[432]. Tras haber sido rechazada con razón la idea de que deriva de los banquetes helenísticos en honor de los difuntos, y después de que la tesis que –a través de la teología de los misterios– lo retrotrae a las religiones mistéricas se revelara igualmente problemática desde el punto de vista histórico, el interés de los estudiosos se centra en su posible arraigo en el Antiguo Testamento y el judaísmo[433]. En cualquier caso, la memoria, tal como la entiende la Biblia, no es un recuerdo subjetivo, sino una conmemoración litúrgico-sacramental en la que la acción salvífica del pasado es actualizada de forma simbólico-real y objetiva. Esto vale, por ejemplo, para la fiesta de las chozas (cf. Lv 23,33ss) y, sobre todo, para la de la Pascua en cuanto aniversario de la liberación de la esclavitud de Egipto (cf. Ex 12,14). Así, de generación en generación, todo israelita está obligado a «verse a sí mismo como si hubiera salido de Egipto»[434]. A través de la actualización litúrgica, la acción salvífica pretérita es, en último término, presentada y hecha valer ante Dios, para que Él se acuerde de ella y la lleve a su plenitud escatológica. La mirada retrospectiva y rememoradora al servicio de la actualización en el presente está, por consiguiente, vinculada a una anticipadora mirada a la consumación futura. Así, la remembranza bíblica reúne las tres dimensiones temporales.

Desde muy pronto intentaron los padres de la Iglesia desarrollar la idea de la actualización sacramental objetiva con ayuda del pensamiento tipológico de la Biblia; más tarde, recurrieron a la idea platónica de símbolo real para hacer comprensible la eucaristía[435]. Todavía en Tomás de Aquino la eucaristía es, como todo sacramento, *signum rememorativum* actualizador de la acción salvífica acontecida de una vez para siempre, *signum demonstrativum* de la salvación que acontece en la actualidad y *signum prognosticum*, o sea, anticipación del banquete escatológico en el reino de Dios[436]. La conocida antífona del magníficat en la fiesta del Corpus expresa en lenguaje poético esta triple dimensión: «*recolitur* memoria passionis eius, mens impletur gratia et futurae gloriae nobis pignus datur»[437]. En este sentido abarcador, también la liturgia eucarística, justamente a continuación de las palabras de la institución, habla de la memoria de Jesucristo –memoria de su muerte, resurrección y exaltación a la derecha del Padre–, así como de su venida gloriosa.

Por desgracia, esta grandiosa visión unificadora se perdió en el curso de la Edad Media. Arquetipo e imagen, tipo, símbolo, *figura*, por una parte, y *veritas*, por otra, se disociaron a raíz de la segunda disputa sobre la eucaristía acontecida en el siglo XI. Si, originariamente, por «símbolo» se entendía una cosa que, en cierto sentido, es lo que significa, a partir de este momento por «símbolo» se entiende una cosa que no es realmente lo que significa[438]. Con el fin de prevenir un mero simbolismo y salvaguardar

la presencia de Jesús en la eucaristía, se optó por separar la presencia real del cuerpo y la sangre de Jesús de la actualización anamnético-simbólica del sacrificio de la cruz. De este modo, todavía era posible explicar la presencia de la persona y su efecto salvífico, pero no la del acontecimiento salvífico en sí, por lo cual se hizo necesario disociar en la eucaristía el sacramento del sacrificio. Puesto que la eucaristía ya no podía ser entendida como símbolo real-sacramental de la *passio* de Cristo, el carácter sacrificial de la eucaristía y su relación con el sacrificio de la cruz se convirtieron en lo sucesivo en un problema irresoluble[439]. Solo desde este trasfondo pueden comprenderse plenamente las controversias del tiempo de la Reforma en torno al sacrificio de la misa. En el fondo, en el siglo XVI ambas partes carecían de categorías adecuadas para resolver esta cuestión. Es cierto que el concilio de Trento, con ayuda de las categorías de *representatio*, *memoria* y *applicatio*, alcanzó una feliz formulación conceptual que hizo posible rechazar el reproche de los reformados en el sentido de que el sacrificio de la cruz era complementado idolátricamente con un sacrificio de la misa autónomo[440]. Pero el elevado número de teorías sobre el sacrificio de la misa que fueron propuestas en el periodo postridentino muestra lo poco que esta dilucidación dogmática contribuyó al adecuado esclarecimiento teológico de la *repraesentatio passionis*.

Solo la renovación bíblico-litúrgica y patrística acontecida en nuestro siglo creó una nueva situación y, con ello, nuevas posibilidades para el diálogo ecuménico[441]. En la teología católica, más o menos se abrió paso el planteamiento material-teológico (que debe ser distinguido de la fundamentación histórica y la detallada explicación teológica) de la teología de los misterios de O. Casel, quien insistió en la actualización real-simbólica de la acción salvífica acontecida de una vez para siempre. Finalmente, en el concilio Vaticano II este enfoque encontró reconocimiento oficial[442].

Todavía más importante con vistas a comprender la presencia objetiva del único e irrepetible sacrificio de la cruz, y ecuménicamente más provechosa, resultó ser la renovación de la teología de la palabra de Dios. Para Pablo, celebrar la Cena del Señor significa anunciar la muerte del Señor «hasta que él venga» (1 Cor 11,26). La celebración de la eucaristía es, según esto, palabra corporeizada, proclamación pública y solemne del acontecimiento histórico singular que se actualiza o, dicho de otra forma, del acontecimiento cuya actualidad se da a conocer por medio de esta deposición y, de esa manera, alcanza validez pública, convirtiéndose en consuelo a la vez que en exigencia para el individuo y para la comunidad[443]. Análogamente a las oraciones judías de bendición de la mesa, que eran *anámnēsis* de las actuaciones salvíficas de Dios, la eucaristía es, por consiguiente, memoria de la muerte y resurrección de Jesús a través de palabras y hechos; una memoria a la que se asocia la petición de que el Señor venga de nuevo: *Marána thá* (cf. 1 Cor 16,22).

Así pues, recapitulando, podemos afirmar: igual que su institución por Jesús es el punto de partida y el fundamento de la eucaristía, la *anámnēsis* de Cristo constituye la unidad interna de los distintos aspectos de la eucaristía. En ella se actualiza sacramentalmente la muerte y resurrección de Jesús; en ella se alaba al Señor, presente

bajo las especies del pan y el vino, al tiempo que se ruega por su venida definitiva; y de este modo se posibilita la comunión (*communio*) con el Señor. El fundamento interno de unidad de los diversos aspectos de la eucaristía es, por tanto, la presencia de la persona y la obra de Jesucristo, sacramentalmente mediada a través de la rememoración de sus palabras y actos[444].

3. La eucaristía como acción de gracias y como sacrificio

Tanto la institución de la eucaristía por Jesús como la *anámnēsis* de su acción salvífica acontecen en un contexto de acción de gracias. La gratitud, el agradecimiento, es la actitud creatural básica del ser humano ante Dios; en la historia de la salvación, la acción de gracias expresa con la mayor claridad la actitud de la pura recepción de los hechos y dones salvíficos. Alabanza y acción de gracias (*berakah*) representan, por eso, un elemento fundamental o, mejor aún, *el* elemento fundamental de la bendición judía de la mesa y, sobre todo, de la liturgia de Pascua. *Eulogía* y *eucharistía* también pertenecen constitutivamente a la institución de la eucaristía por Jesús en la última cena (cf. Mc 14,22s par; 1 Cor 11,24)[445]. Por tanto, es posible que la palabra «eucaristía» se utilizara ya desde muy pronto para designar el conjunto de la Cena del Señor[446]. Desde los tiempos inaugurales de la fe cristiana hasta la fecha, la celebración de la eucaristía comienza, en sentido estricto, con la exhortación: «*Gratias agamus*», esto es, «Demos gracias al Señor nuestro Dios», para, a continuación, proclamar y conmemorar, en acción de gracias, los acontecimientos salvíficos[447]. Con razón se ha visto en este carácter de la Cena del Señor como celebración conmemorativa y gesto de alabanza la forma fundamental de la celebración de la eucaristía[448].

La idea de acción de gracias es asociada desde muy pronto a la de sacrificio. Ya el Antiguo Testamento conoce el sacrificio de alabanza (*todah*), en el que el pan y el vino habrían desempeñado un importante papel[449], así como el concepto de *hostia laudis* (cf. Sal 50,14.23; cf. Sal 116,17; 119,108); la Carta a los Hebreos recoge este concepto (cf. Heb 13,15) y, de ahí, pasa al canon romano. De esta manera, la Escritura lleva a cabo una personalización de la idea de sacrificio (cf. Sal 40,7; 51,18s; Heb 10,5-10); ante todo, la entrega vicaria que el siervo de Dios hace de su vida (cf. Is 53,4s.10ss) no es entendida bajo la perspectiva de la técnica cultual del sacrificio, sino martiriológicamente, como entrega total de la persona[450]. Por eso, y merced a la espiritualización de las concepciones sacrificiales veterotestamentarias que desarrolla Filón, los padres de la Iglesia pudieron comprender desde muy pronto la eucaristía como sacrificio[451]. En Ireneo de Lyon, los dones del pan y del vino ocupan, en contraste con el desprecio gnóstico de todo lo material, el primer plano; son, por así decirlo, la expresión simbólico-real de la actitud sacrificial que se manifiesta de manera personal en la acción de gracias. Así, del «*gratias agamus*» al *offere*, a la *oblatio* (*prosphorá*, *anaphorá*), sí, incluso al *sacrificium* (*thysía*), no hay más que un paso. Por eso, en el proceso a lo largo del cual en el concepto de *eucharistía* va siendo resaltada con creciente claridad la

oblatio, no hay que ver sino un despliegue de lo que ya estaba dado desde el principio[452].

Tal despliegue es irreprochable e incluso fructífero, siempre y cuando el elemento en cuestión no se desgaje del contexto global y se conserven las proporciones del conjunto. Pero, en el curso de la Edad Media, esta unidad del conjunto se perdió[453]. En la medida en que la ofrenda de los dones, que se realiza acompañada de la acción de gracias, dejó de verse como la forma sacramental en la que el sacrificio único de Jesucristo se actualiza a través de la remembranza, el peligro de la emancipación del sacrificio de la misa se hizo bien real. Contra tal posibilidad iba dirigida la protesta de los reformadores, los cuales solo podían entender la eucaristía como un mero sacrificio de acción de gracias por el perdón de los pecados recibido, pero no como una efectiva actualización sacramental del sacrificio de la cruz[454]. En la medida en que, en la actualidad, se está consiguiendo recuperar el sentido sacramental de la eucaristía –y esto significa comprender la eucaristía como forma sacramental cuyo contenido es el sacrificio único de Jesucristo–, en esta pregunta controvertida hoy se va abriendo paso, en un proceso muy lento, el consenso[455].

Sin embargo, esta no es más que una cara –y la menos complicada– del problema. La otra cara, la más delicada desde el punto de vista ecuménico, aflora en la pregunta de hasta qué punto la eucaristía no solo es actualización del sacrificio de Jesucristo, sino también sacrificio de la Iglesia o, formulándolo mejor, en la pregunta de si el sacrificio de acción de gracias de la Iglesia es –y, en caso de respuesta afirmativa, en qué medida– la forma sacramental de la presencia del sacrificio de Cristo. En esta pregunta se concreta y agudiza el problema fundamental de si la eucaristía, amén de una dimensión *catabática*, posee también –y, en caso de respuesta afirmativa, en qué medida– una dimensión *anabática*, la cual consistiría en que la Iglesia, en cuanto cuerpo de Cristo, es incluida en el sacrificio de Cristo y, en cuanto esposa de Cristo, participa con sumisa obediencia en la consumación de dicho sacrificio[456]. Allí dondequiera que, como en los salmos, la propia respuesta del ser humano a la palabra de Dios sea entendida, a su vez, como palabra de Dios, la Escritura da testimonio de que esto, en principio, es bíblicamente concebible. Aquí dar y recibir no se yuxtaponen, y mucho menos se contraponen, sino que más bien se entreveran.

Del hecho de que la acción de gracias sea la forma fundamental de la eucaristía se sigue que el sentido primero de la celebración eucarística es el *cultus divinus*, la glorificación, adoración, alabanza y exaltación de Dios por medio de la remembranza de sus grandes acciones. Este aspecto cultual-latréutico le resulta cada vez más difícil de comprender a nuestra sociedad, orientada a la satisfacción de las necesidades humanas. Ahí podría radicar la auténtica razón de la crisis de la liturgia y de la generalizada incapacidad para la misma. Pero, precisamente en este contexto social y en cuanto liberación del hechizo de las plausibilidades sociales, la fiesta y la celebración son, aun desde un punto de vista meramente antropológico, saludables e incluso necesarias[457]. Por eso mismo, la reducción de la eucaristía a su significado antropológico sería una errónea

puesta al día de la Iglesia y su liturgia. Ello vale con mucha más razón a la vista de los argumentos teológicos que acabamos de presentar. Según estos, la glorificación de Dios es la salvación del ser humano; ella es la forma sacramental de la actualización de la salvación. Así pues, esta segunda finalidad significativa de la eucaristía no se añade de forma extrínseca a la primera, sino que está íntimamente relacionada con ella, integrada en ella. «La gloria de Dios es que el ser humano tenga vida»[458].

4. La eucaristía como epíclesis *(invocación del Espíritu Santo)*

La acción de gracias como movimiento del ser humano hacia Dios no es, por supuesto, una obra achacable al propio mérito, una prestación independiente, autónoma del ser humano o de la Iglesia. Según la Escritura, es obra del Espíritu; una especie de *oratio infusa*, por medio de la cual la gracia regalada por Dios regresa a Dios[459]. La eucaristía deviene así, con necesidad interna, epíclesis, súplica para que sea enviado el Espíritu, de suerte que pueda consumar la obra salvífica que se actualiza en la *anámnēsis.* Con ello, la epíclesis[460] es, por así decirlo, el alma de la eucaristía; en este sentido, la eucaristía o *prosphorá* y la epíclesis constituyen conjuntamente la forma de la Cena del Señor[461].

Este carácter de la eucaristía como oración en demanda de la bendición divina se funda, en último término, en la comprensión bíblica del concepto de *berakah*, esto es, *eulogía* o *eucharistía*, el cual posee una importancia central tanto para la bendición judía de la mesa como para la celebración cristiana de la eucaristía. Pues este término no solo designa la bendición de Dios para el ser humano, sino también la bendición de Dios a través del ser humano, la alabanza de su nombre[462]. Así, por ejemplo, Pablo habla explícitamente del «cáliz de bendición que bendecimos» (1 Cor 10,16).

Teniendo presente este significado de la eucaristía en cuanto oración para pedir la bendición y el consiguiente don de esta, es posible comprender cómo pudo iniciarse ya en la Iglesia antigua un cambio del significado de la eucaristía, que se fue imponiendo en el curso de la Edad Media y que condujo a que dejaran de elevarse a Dios la acción de gracias y la adoración y, en lugar de ello, se rogara por el descenso de la bendición divina. Este cambio de dirección se manifiesta con toda claridad cuando Isidoro de Sevilla traduce *eucharistía* por *bona gratia*[463]. De esta concepción de la eucaristía como oración y don resultó la denominación de la eucaristía como misa, que luego se hizo dominante. El significado originario de *missa* deriva probablemente del rito de despedida vinculado con la bendición final: «*Ite, missa est*»; por extensión de este momento conclusivo, la eucaristía en su conjunto fue entendida como bendición[464]. El canon romano presenta asimismo rasgos de bendición solemne[465]. Nada más concluir el prefacio –la verdadera oración de acción de gracias–, se dice: «*Te pedimos... que aceptes y bendigas este sacrifico santo y puro*»; y justamente antes de las palabras de la institución: «*Bendice y acepta, oh Padre, esta ofrenda haciéndola espiritual*». Hoy, por lo general, estas bendiciones apenas son entendidas; mas, sin ellas, la eucaristía perdería su alma y se convertiría en una acción exánime y meramente exterior o, al menos,

meramente humana. Por eso resulta tanto más grato el hecho de que, en el actual diálogo ecuménico, la comprensión de la eucaristía como sacramento del don vuelva a ocupar un lugar central[466].

Según la Escritura, la realización de la obra de salvación de Jesucristo en el mundo y en el individuo es fruto del Espíritu Santo, que es el don escatológico por excelencia. Así, el *pneûma* es un concepto clave en la comprensión paulina de la eucaristía (cf. 1 Cor 10,3s)[467]. La tensión entre recepción corporal y recepción espiritual de la eucaristía marca, por influencia de Jn 6,52ss y 1 Cor 10,3s, toda la tradición[468]. La epíclesis como súplica en demanda del envío del Espíritu sobre la comunidad reunida, así como sobre los dones presentados, explicita este aspecto. Y es que la eucaristía en su conjunto es, ante todo, epíclesis: la epíclesis expresa, que las distintas tradiciones litúrgicas colocan en lugares diferentes e interpretan de forma divergente, no hace sino especificar el carácter oracional de la totalidad[469]; pone de manifiesto que la eucaristía no está a disposición de la Iglesia o del clero, que en la eucaristía no existe ninguna clase de automatismo, que la eucaristía es más bien una oración, tan humilde como eficaz, en la que se solicita la actuación del Espíritu Santo. De ahí que la renovación de la epíclesis en la liturgia eucarística posconciliar posea una excepcional importancia tanto en el orden de los principios como de cara al diálogo ecuménico, no solo por lo que atañe a la relación con las Iglesias orientales, que atribuyen a la epíclesis u n significado especial, durante largo tiempo incluso controvertido[470], sino por lo que respecta a la relación con las Iglesias reformadas, que, a pesar de compartir la tradición litúrgica latina –sin epíclesis expresa–, con frecuencia reprochan a la concepción romana de la eucaristía un enfoque objetivador y legalista[471].

La acentuación de la epíclesis arroja nueva luz sobre el «carácter sacrificial» de la misa. Gracias a ello, puede hacerse de nuevo patente, en concreto, que, igual que Jesús consumó el sacrificio de la cruz en el Espíritu (cf. Heb 9,14), también el sacrificio de la misa es un sacrificio en el Espíritu, una *oblatio rationabilis*, como dicen los textos litúrgicos en referencia a Rom 12,1 y 1 Pe 2,5[472]. Por eso la personalización y espiritualización de la comprensión cristiana del sacrificio, que acabamos de referir, debe ser entendida, en último término, como una pneumatologización. El Espíritu es, en verdad, quien nos regala la apertura a Dios y a los demás seres humanos; solo Él es quien hace posible que recemos con las palabras: «Abbá, Padre» (Rom 8,15; Gal 4,6). Por eso, también es Él quien nos transforma en ofrenda agradable a Dios, como se dice en la tercera plegaria eucarística.

5. La eucaristía como communio

La misión del Espíritu Santo consiste en realizar universalmente la obra de Jesucristo y, de esta manera, integrar el mundo y la historia «en Cristo». La acción del Espíritu Santo en la eucaristía apunta, por consiguiente, a la *koinōnía* (*communio*) en y con Jesucristo. Esta *communio* ha de ser entendida de modo no solo personal, esto es, como

participación en Cristo y como íntima comunión personal con él, sino también eclesial, esto es, como comunión en Cristo[473]. La *communio*, tanto personal como eclesial, es el fin y la consumación de la celebración eucarística, que alcanza su fin en la *pax* (saludo de paz) y en la comunión. Así pues, la eucaristía es, para decirlo con Agustín, signo de unidad y vínculo de amor[474].

También este aspecto se fundamenta, en último término, en la institución jesuánica, que tuvo lugar en el marco de una comida festiva en común. La peculiaridad de su gesto radicó en que Jesús, contra la costumbre habitual, dio a beber a todos de la misma copa y los hizo partícipes, por tanto, de su persona, sellando así la Nueva Alianza. En el movimiento litúrgico, de aquí se concluía con frecuencia que la comida es la forma fundamental de la eucaristía[475]. En la praxis litúrgica, esta tesis del carácter convival de la eucaristía llevó a veces a experimentos verdaderamente peculiares, en los que, en casos extremos –y en contradicción con 1 Cor 11,27ss–, apenas se podía distinguir ya la celebración eucarística de la celebración de un banquete o una fiesta. Sin embargo, esta tesis olvida que la acción de Jesús –si bien lo decisivo y diferenciador de la misma aconteció ciertamente en el marco de una comida– quebrantó asimismo la forma habitual de esta. Además, la repetición de las palabras y los gestos especiales de Jesús comenzó desde muy pronto a desligarse de la comida normal para saciar el hambre. Lo cual se evidencia ya en Pablo, concretamente en 1 Cor 11,17-34, y llega a su culminación en el siglo II[476]. Prueba clara de ello es el hecho de que la celebración de la eucaristía fue trasladada a primera hora de la mañana[477]. También la designación de la eucaristía como «cena» representa una absoluta novedad desde el punto de vista de la historia de la liturgia[478]. Por eso, más que del carácter convival de la eucaristía, debería hablarse de su carácter comunitario y de su dimensión eclesial.

Del vínculo entre eucaristía e Iglesia da enérgico testimonio la Escritura, como se percibe en los relatos de la última cena, cuando se habla de la «sangre de la alianza» (Mc 14,24; Mt 26,28) o de «la nueva alianza sellada con mi sangre» (Lc 22,20; 1 Cor 11,25) [479]. La eucaristía es, según esto, signo –grávido de realidad– del nuevo tiempo de la salvación y del nuevo orden salvífico. Esta nueva realidad salvífica se extiende tanto a las relaciones del ser humano con Dios como a las relaciones de unas personas con otras. Pablo desarrolla esta idea hasta sus últimas consecuencias. Para él, la participación en el cuerpo eucarístico del Señor supone, al mismo tiempo, formar parte del cuerpo eclesial de Cristo (cf. 1 Cor 10,16s). La Iglesia que celebra la eucaristía representa asimismo el nuevo orden salvífico[480]. Difícilmente habrá alguien que haya comprendido este vínculo con tanta profundidad como Agustín, quien llega a afirmar: «En consecuencia, si vosotros mismos sois el cuerpo y los miembros de Cristo, sobre la mesa está el misterio que sois vosotros mismos... Sed lo que veis y recibid lo que sois»[481].

En el marco de la segunda disputa sobre la Cena en el siglo XI, se sepultó en el olvido el vínculo entre el cuerpo sacramental de Cristo, al que hasta entonces se llamaba cuerpo místico, y el cuerpo eclesial de Cristo. En las controversias de aquel entonces, la expresión «cuerpo místico de Cristo» había sido malentendida en un sentido meramente

simbólico; así, como alternativa, se hablaba del verdadero cuerpo de Cristo. La Iglesia pasó a ser denominada cuerpo místico de Cristo. Todo ello hizo que se perdiera en gran medida la conciencia del vínculo entre eucaristía e Iglesia[482]. Ciertamente, teólogos de la categoría de un Tomás de Aquino todavía eran por completo conscientes de las conexiones entre ambas realidades, y las subrayaron con énfasis[483]. En conjunto, sin embargo, se produjo una nefasta individualización y privatización de la comprensión de la eucaristía y de la praxis eucarística.

Este unilateral desarrollo solo se vio interrumpido –tras la correspondiente preparación a cargo de la teología de orientación romántica del siglo XIX (en especial la concepción de la Iglesia de J. A. Möhler)– ya en el siglo XX por el movimiento litúrgico y por el concilio Vaticano II. El pueblo de Dios reunido para la celebración litúrgica volvió a ser considerado el sujeto de la liturgia eucarística, y la *actuosa participatio* de todos los presentes fue establecida como norma e ideal[484]. Sin embargo, la misa comunitaria, como era llamado en los comienzos del movimiento litúrgico, fue a menudo contrapuesta de manera tan radical a la entonces ya mal vista misa privada que el imprescindible elemento personal –la comunión personal con Cristo, que incluye la conversión y la oración personal, así como la acción de gracias y la adoración personal– tendía a quedar difuminado[485]. En siglos anteriores, algunas formas actuales de distribución y recepción del sacramento del altar habrían sido tildadas, sencillamente, de sacrílegas[486]. Es evidente que todavía no se ha conseguido encontrar el justo equilibrio entre la *communio* personal y la *communio* eclesial.

La dimensión eclesial de la eucaristía tiene consecuencias para la pregunta de la admisión a la comunión eucarística. Bajo esta perspectiva, la apertura de la Cena no solo a los miembros de otras Iglesias, sino al mundo en general[487], queda excluida de antemano. En cuanto sacramento de la fe y signo de la unidad, la eucaristía presupone estar en la fe común y en el único bautismo; ella opera la purificación, maduración y profundización de esa unidad que existe con anterioridad y funge de presupuesto suyo[488]. Tal recíproca relación entre eucaristía e Iglesia desempeña un papel constitutivo en la pregunta acerca de la comunión eucarística con las Iglesias y comunidades eclesiales con las que la Iglesia católica no se halla en plena comunión eclesial. Según la visión católica (y mucho más según la ortodoxa), la eucaristía, por ser el sacramento de la unidad, presupone la existencia de una plena comunión eclesial. Lo cual se manifiesta sobre todo en la comunión con el respectivo obispo diocesano y con el obispo de Roma en cuanto titular del ministerio petrino, que es un ministerio al servicio de la unidad de la Iglesia. El hecho de que en el canon de la misa se mencione el nombre del respectivo obispo diocesano junto al del papa no es, por tanto, en absoluto superfluo. Es expresión de la *communio*, que es el único marco dentro del cual, conforme a su esencia más íntima, posee pleno sentido toda celebración particular de la eucaristía. Por eso, solo en este contexto más amplio se comprende por qué la cuestión de la comunión eucarística se concreta y agudiza sobre todo en la cuestión del ministerio[489]. Esta última no puede ser

considerada por sí sola, sino que ha de ser tratada en el contexto global de la eucaristía como *communio.*

Por consiguiente, sería sumamente unilateral, incluso nefasto, reducir la dimensión de *communio* de la eucaristía a la cuestión del ministerio.

El carácter de *communio* de la eucaristía conlleva además un importante aspecto ético[490]. Ya en la Iglesia primitiva existían problemas en torno a la cuestión de la comunidad de mesa y eucaristía entre judeocristianos y cristianos procedentes de la gentilidad (Antioquía), así como entre pobres y ricos (Corinto). Hoy existen conflictos semejantes en el mundo entero. Indudablemente, hacer de la eucaristía una eucaristía de raza o de clase –ya sea en forma de exclusiva celebración eucarística para privilegiados, ya sea en forma de revolucionaria celebración eucarística de los desfavorecidos– va en contra de la esencia de la eucaristía y de las decisiones tomadas al respecto en la Iglesia primitiva. Pero igualmente contradice esta esencia el que no se reconozcan los presupuestos y consecuencias éticos de la celebración común de la eucaristía: el *agápē* concretamente realizado (cf. Mt 5,23s), cuyo mínimo radica en el cumplimiento de las exigencias de la justicia social. No se puede compartir el pan eucarístico sin compartir también el pan de cada día. No en vano termina la asamblea eucarística con el envío al mundo. Reunión y envío son dos polos que en modo alguno pueden ser separados o contrapuestos. Sin la reunión, el envío se torna interiormente vacío y huero; pero la reunión sin el envío se vuelve a la larga estéril y, en último término, carente de credibilidad.

6. La eucaristía como signo escatológico

La *communio* eucarística remite, más allá de sí misma, al mundo y a su consumación escatológica. Con ello, no solo adquiere una dimensión social, sino también una dimensión cósmico-universal. Aquí no podemos ocuparnos de este aspecto más que a grandes rasgos y con el solo propósito de ofrecer una visión prospectiva[491].

Ya para Jesús, la anticipadora mirada escatológica hacia el reino de Dios venidero tiene, en la última cena, una importancia constitutiva (cf. Mc 14,25 par). Pablo habla explícitamente de anunciar la muerte del Señor «hasta que él venga» (1 Cor 11,26). Por eso, la primitiva comunidad jerosolimitana celebraba diariamente la fracción del pan con anticipada alegría escatológica (cf. Hch 2,46). La alegría y la solemnidad, por tanto, pertenecen esencialmente a la celebración de la eucaristía y no pueden ser rechazadas de antemano como pompa o triunfalismo, ni sucumbir a un puritanismo o una desacralización unidimensionales. Lo cual vale para los templos y su ornamentación, para la música litúrgica, para el lenguaje y los paramentos, para el rito, etc. La eucaristía debe ser, en el conjunto de su celebración, un anticipo del venidero reino de Dios.

En la víspera festiva y en la anticipación del banquete celestial de bodas queda incluida, en sacramental simbolismo, la creación entera. En la ofrenda del pan y el vino, «frutos de la tierra y del trabajo de los hombres», se anticipa la glorificación escatológica

de Dios que llevará a cabo la creación entera; y en la transformación de estos dones, la transformación escatológica del mundo. Por eso, en la primera plegaria eucarística, así como en la tercera y en la cuarta, los bienes de la creación, vivificados y santificados por Cristo, son incluidos en la gran doxología final. Así, la eucaristía es liturgia del mundo (K. Rahner), misa sobre el mundo (P. Teilhard de Chardin).

7. La eucaristía, suma del misterio cristiano de la salvación

Tras la presentación de los distintos aspectos de la eucaristía, nos preguntamos para terminar: ¿qué es, en definitiva, la eucaristía? Solo puede haber una respuesta: la eucaristía es la actualización y recapitulación sacramental del misterio cristiano de la salvación en su conjunto. Abarca la creación y la nueva creación escatológica; expresa el movimiento de Dios hacia el ser humano, así como el movimiento de respuesta del ser humano y de la humanidad; es el legado recapitulador de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo; es glorificación de Dios y salvación para el ser humano; vivencia personal a la vez que eclesial, don al mismo tiempo que tarea. La eucaristía no puede ser entendida a partir de uno solo de sus aspectos. No es solo (ni siquiera primordialmente) comida, ni tampoco solo acción de gracias o sacrificio. Es a la vez don de Dios (perspectiva *catabática*) y agradecida entrega sacrificial (perspectiva *anabática*), porque hace presente a Jesucristo –su persona y su obra–, quien, por una parte, es autodonación de Dios y, por otra, respuesta que se entrega a sí misma, todo en la misma y única persona[492]. Pero tampoco podemos quedarnos en esta grandiosa visión de conjunto, inspirada en Orígenes. Todo depende fundamentalmente de cómo se conciba en concreto la unidad del doble movimiento existente dentro de este enfoque interpretativo cristológico. Solo dilucidando esta cuestión se obtiene respuesta a la pregunta por la unidad de los diversos aspectos de la eucaristía. El Dios-hombre Jesucristo no es el resultado de unir una naturaleza divina y otra humana ya existentes por separado. Más bien, la persona del Logos constituye el principio de subsistencia de la persona humana Jesús, quien, precisamente en su actitud de radical agradecimiento y en su radical y abnegada obediencia, es, evidentemente, el ser humano verdadero y perfecto, el hombre nuevo. En su extremo anonadamiento y en su entrega al Padre y a los seres humanos, Jesucristo es plenamente Dios y plenamente hombre. Igual que en esta afirmación cristológica esencial, en la eucaristía el movimiento *catabático* y el movimiento *anabático*, más que yuxtaponerse, se entrelazan. De manera análoga a lo que ocurre en el acontecimiento Cristo, en la eucaristía tiene lugar una apropiación de los dones creaturales del pan y el vino, de suerte que estos pierden su substancia autónoma, se convierten en meros signos y, así, pasan a simbolizar sacramentalmente la actitud sacrificial de Jesús[493]. Lo cual, a su vez, acontece gracias a que la Iglesia es introducida, por mediación del Espíritu Santo, en dicha actitud sacrificial de Jesús y se hace una con él y en él. Los tres aspectos de la eucaristía –a saber: la presencia real eucarística, la eucaristía como sacrificio y la eucaristía como sacramento, que, en la teología de escuela, aparecen uno junto a otro y uno tras otro, en una relativa independencia– son aspectos

de un todo, aspectos de la actualización sacramental del misterio de salvación de Cristo Jesús.

A su vez, la perspectiva cristológica puede y debe ser asimismo trascendida. Igual que el misterio de Jesucristo solamente puede ser entendido como revelación del misterio trinitario, así también la eucaristía. Esta tiene, en último término, una estructura trinitaria[494]. En acción de gracias, se dirige al Padre, fuente y origen de todo ser y de la entera historia de salvación; pero, también en acción de gracias, la Iglesia recibe en la eucaristía el don por antonomasia de Dios a los seres humanos, su autocomunicación en Jesucristo, para que puedan unirse a Él en íntima comunidad (comunión). Ambas cosas acontecen, por otra parte, en la fuerza del Espíritu Santo, quien nos dispone también para la comunión con Cristo y hace que esta fructifique en la vida cristiana. Por último, la recíproca autocomunicación y autoentrega de las personas trinitarias encuentra en la eucaristía su representación y actualización sacramental. La confesión trinitaria es la recapitulación dogmática de todo el misterio de la salvación; y la eucaristía, su recapitulación sacramental. Ambas son, cada cual a su manera, *symbolum* del único misterio de salvación de Dios por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo.

De una comprensión tan global de la eucaristía cabe extraer las líneas fundamentales de una espiritualidad eucarística. Tal espiritualidad debería unir de la manera más íntima recepción y don, contemplación y acción. Debería ser capaz de superar las funestas oposiciones y conflictos de la vida eclesial presente, conflictos que, entre otras cosas, amenazan la propia comprensión y praxis de la eucaristía. Debería capacitarnos para entender como una unidad la asamblea litúrgica y la misión en el mundo.

VI. La eucaristía: sacramento de la unidad.
Sobre el vínculo íntimo entre eucaristía e Iglesia

1. La «cuestión» de la eucaristía

Si consultamos en nuestros manuales tradicionales de Dogmática, poco o nada encontramos sobre el tema que aquí nos ocupa: «la eucaristía, sacramento de la unidad». Toda la atención se centra en las palabras de la consagración, la presencia real y el carácter sacrificial. Si abrimos la Sagrada Escritura o si leemos a los padres de la Iglesia o a los grandes teólogos escolásticos, obtenemos una imagen distinta y mucho más global. La presencia real de Cristo en la eucaristía y el carácter sacrificial de la sagrada misa forman parte, por supuesto, de esta imagen, pero enmarcadas en un contexto mucho más amplio.

Cuando Pablo se refiere a la Cena del Señor, escribe: «cuando os reunís en asamblea...» (1 Cor 11,18.20; cf. 14,26). Para él, la celebración de la Cena del Señor se realiza en forma de asamblea. Encontramos repetida esta locución en la carta a los Hebreos; en los primeros padres de la Iglesia aparece ya como modismo. Correspondientemente, una de las designaciones más antiguas de la eucaristía es *sýnaxis*, reunión, asamblea[495]. Como es sabido, el término *ekklēsía*, que traduce el hebreo *qahal*, originariamente significaba «asamblea»[496]. Si se consideran ambas constataciones a la vez, es posible definir a la Iglesia como asamblea eucarística. La Iglesia está allí dondequiera que los cristianos se reúnen para celebrar la Cena del Señor en torno a la mesa del Señor.

Según lo anterior, si queremos hacer justicia a la eucaristía tal como la entienden la Sagrada Escritura o los padres de la Iglesia, debemos liberarnos de antemano de toda comprensión individualista. Lo cual no significa, ni mucho menos, que el comulgar no tenga nada que ver con la comunión y la unión personal con Jesucristo; pero tanto en la Biblia como en la Iglesia primitiva y en la tradición de la alta Edad Media, la comunión personal con Cristo en la eucaristía se halla insertada siempre en el contexto más amplio de la comunión (*communio*) de la Iglesia. Más tarde, este carácter comunitario de la eucaristía se perdió en gran medida. El individualismo y el subjetivismo modernos también han dejado su huella en la comprensión que la mayoría de los fieles tienen de la eucaristía y, más aún, en la praxis eucarística. Solo el resurgir eclesial de la primera mitad del siglo XX, que encontró reconocimiento oficial en el concilio Vaticano II, supuso un cambio. No obstante, no se trataba de ninguna innovación, sino de un regreso a las fuentes (*resourcement*) y una vuelta a la prístina tradición.

Fue sobre todo Agustín, el gran doctor de la Iglesia, quien percibió y formuló en toda su profundidad el vínculo entre eucaristía e Iglesia. Llama a la eucaristía «signum unitatis, vinculum caritatis»[497]. Estas palabras se han grabado a fuego en la memoria de la Iglesia. Ya sea íntegramente, ya sea en forma abreviada, aparecen en toda una serie de

textos conciliares, tanto en los textos del concilio Lateranense IV[498] como en los del concilio de Trento[499] o en los del Vaticano II[500]. También encuentran acogida en Tomás de Aquino[501], quien todavía conoce el antiguo nombre de *sýnaxis* como denominación de la eucaristía[502] y define esta como «sacramentum ecclesiasticae unitatis»[503].

Para teólogos como Buenaventura y Tomás de Aquino, la comprensión de la eucaristía como sacramento de la unidad no es algo secundario e incidental; no se trata de un piadoso arrebato ni de algo que se pueda afirmar como por añadidura a las verdades dogmáticas de la presencia real y del carácter sacrificial de la eucaristía. Al contrario, para ellos se trata de algo esencial, incluso de lo esencial de la eucaristía. Para ellos lo específico de la eucaristía no es la presencia de Jesucristo; esta constituye, más bien, una realidad intermedia que ellos designan como *res et sacramentum*, o sea, una «cosa» que es, a su vez, un signo que remite a la «cosa» verdadera. La «cosa» verdadera de la eucaristía es la unidad de la Iglesia[504]. La unidad de la Iglesia es la *res* (la «cosa») de la eucaristía, aquello en aras de lo cual esta se celebra.

Ya esta primera constatación tiene consecuencias para el actual debate sobre la eucaristía. Si lo que hemos dicho hasta ahora es cierto, la crisis en la comprensión de la eucaristía que se ha adueñado de parte de la Iglesia constituye, en el fondo, el núcleo de la crisis de la Iglesia. Pues en esta crisis no se trata de este o aquel problema, ni solo de reformas externas, por muy urgentes que puedan ser en concreto. El problema es más hondo. Debemos empezar por algo más fundamental y reflexionar sobre la *res*, la «cosa», esto es, sobre el sentido global de la eucaristía y, con ello, también sobre la Iglesia. Debemos liberar a la eucaristía no solo de una comprensión unilateralmente individualista, sino también de una perspectiva asociada de forma constrictiva y unilateral a la comunidad. Debemos situar la eucaristía en el contexto de la pregunta por la unidad de la Iglesia, la cual, a su vez, es signo e instrumento de la unidad con Dios y de la unidad y la paz en el mundo[505].

2. Unidad frente a pluralidad

Para entender esta idea en toda su profundidad y amplitud, comencemos con una reflexión filosófica previa y preguntémonos qué significa en general «unidad». Esta reflexión puede ayudarnos a ubicar la eucaristía no solo en el conjunto de la Iglesia, sino también en el conjunto de la realidad.

La pregunta por la unidad y la pluralidad ha sido, desde los comienzos del pensamiento con Parménides, Platón y Aristóteles, uno de los problemas fundamentales. Para estos pensadores, la unidad es el fundamento posibilitante de la diversidad y el único criterio con el que esta puede ser medida. Así pues, la unidad es fundamento y sentido de la realidad toda. De ahí que un axioma escolástico rece: «ens et unum convertuntur», «ser significa ser uno»[506]. Según el pensamiento tanto antiguo como

altomedieval, la realidad toda sale del Uno en un gran movimiento circular que, al final, la lleva de regreso a la unidad[507].

Cuando hablamos de la eucaristía como sacramento de la unidad, debemos considerarla en este contexto omnímodo y entenderla en relación con la pregunta por el sentido y fundamento de la realidad en su conjunto. Entonces, de lo que se trata en la eucaristía es de la respuesta cristiana a la pregunta fundamental por el sentido de toda la realidad.

Pero lo que la tradición daba por supuesto se ha vuelto problemático y sospechoso para nosotros hoy. En la actualidad, todo el mundo habla de pluralismo. El concepto de pluralismo se ha convertido en un concepto fundamental para caracterizar la actual experiencia de la realidad; en cuanto tal, despliega una peculiar fuerza de atracción y convicción. El dogma fundamental, por así decirlo, de la filosofía posmoderna es que el todo solo se nos da a través de la pluralidad. La filosofía posmoderna mantiene la convicción de que intelectualmente no se puede penetrar más allá de la pluralidad de lo real, es más, que no se debe siquiera intentar, pues, de lo contrario, uno puede atraer sobre sí la sospecha de que cultiva el pensamiento totalitario[508].

En el contexto de esta sospecha genérica, también el vínculo entre eucaristía e Iglesia despierta recelo. Ya en 1951, Ernst Käsemann defendió la tesis de que el canon neotestamentario no funda la unidad de la Iglesia, sino la pluralidad de confesiones[509]. Esta tesis sirvió en aquel entonces como fundamento de un pluralismo y relativismo eclesiológico que no solo puede conducir a un nuevo confesionalismo, sino a un nacionalismo eclesial y a un provincialismo de Iglesias particulares[510]. De aquí se ha extraído con frecuencia la conclusión de que las diferentes confesiones no tienen por qué unirse; más bien, deberían reconocerse recíprocamente en su diversidad, más aún, en la parcial contradicción de sus respectivos credos. La disolución del vínculo de la eucaristía no es más que una consecuencia de este pluralismo eclesiológico. Significativamente, entonces ya no se habla más de *communio*-unidad, sino solo de intercomunión.

Así, el pensamiento filosófico y teológico ha rebajado sus pretensiones. No es casual que ocasionalmente se designe a sí mismo como pensamiento débil: «pensiero debole» (G. Vattimo). Hay que contentarse con el pluralismo fáctico y acallar la pregunta por la unidad, por el sentido del todo, por lo universal y comúnmente vinculante. Basta con la pluralidad de confesiones; no existe necesidad de afanarse por la *communio* plena y la unidad visible. Tal falta de pretensiones no solo es intelectualmente insatisfactoria, sino que tampoco se corresponde con el testimonio de la Escritura y la tradición de la Iglesia. Pues la unidad es una categoría fundamental tanto en la Sagrada Escritura como en la tradición. La contienda, la división y la dispersión son, para la Biblia, consecuencias del pecado: una babilónica confusión de lenguas (cf. Gn 11,7-9). A ello, la Biblia contrapone el mensaje de un solo Dios, una sola humanidad, un solo Redentor, un solo Espíritu, un solo bautismo y una sola Iglesia (cf. Ef 4,4-6).

La importancia fundamental de la idea de unidad se pone de manifiesto, ante todo, en el objetivo del plan divino de salvación: la congregación escatológica de Israel (cf. Is

40,11s; Jr 23,3s; 31,10; Ez 34; 37) y de todos los pueblos (cf. Is 2,2-5; Mi 4,1-3; Ez 37,16-28)[511]. Ello significa la superación del conflicto de razas, culturas y religiones. Tal congregación escatológica comienza ya con la aparición de Jesús y con su mensaje de la llegada del reino de Dios (cf. Mc 1,14s par). Por medio de su muerte, él ha destruido el separador muro de enemistad e instaurado la paz (cf. Ef 2,14); en Cristo, las antiguas diferencias entre judío y gentil, esclavo y libre, varón y mujer, pierden su significado disyuntivo (cf. Gal 3,28). Todo será recapitulado en Cristo Jesús (cf. Ef 1,10; Col 1,20), Así, al final, Dios será todo en todas las cosas (cf. 1 Cor 15,28), una esperanza a la que la Biblia da el nombre de *šalom.*

3. La dimensión cósmico-universal de la eucaristía

El «Dios todo en todas las cosas» constituye el sentido del anuncio del reino de Dios por parte de Jesús, anuncio que fue núcleo y guía de toda su existencia terrena (cf. Mc 1,15 par)[512]. Este mensaje del reino de Dios representa también el horizonte en el que Jesús celebra la última cena. Tal vínculo entre la eucaristía y el anuncio del reino de Dios por parte de Jesús se desprende de los cuatro relatos evangélicos de la última cena. Todos ellos contienen una mirada prospectivo-escatológica al reino de Dios venidero. En la versión de Marcos, esta mirada prospectiva reza: «Yo os aseguro que ya no beberé del fruto de la vid hasta el día en que lo beba de nuevo en el reino de Dios» (Mc 14,25; cf. Mt 26,29; Lc 22,16; 1 Cor 11,26).

Incluso los exégetas críticos comparten la opinión de que estos versículos se remontan, en su núcleo y en su tono, al propio Jesús. Expresan el hecho de que Jesús, en el acontecimiento de la última cena, recapitula su entera existencia terrena, a la vez que dirige una mirada anticipadora a la consumación de la realidad toda. Jesús entendió la última cena con sus discípulos en un horizonte escatológico. La primitiva comunidad cristiana supo percibir esta dimensión escatológica y la plasmó en la petición *Marána thá* (cf. 1 Cor 16,22; Ap 22,20)[513]. Por eso la eucaristía es el sacramento del reino de Dios (A. Schmemann).

La petición de que acontezca la parusía y la esperanzada expectativa de que así será confieren a la eucaristía una dimensión cósmico-universal. El pan y el vino son dones de la creación y fruto del trabajo humano; en la medida en que son introducidos en el acontecimiento eucarístico, en cierto sentido tiene lugar ya en ellos la transformación escatológica de la realidad en su conjunto. Por eso en la liturgia eucarística desempeñan un importante papel las luces, los paramentos, la música y todo cuanto el arte humano tiene que ofrecer. Nada de ello es mero gusto superficial por la suntuosidad, ni tiene que ver con triunfalismo barato de ningún tipo; con ello más bien se quiere dar expresión al hecho de que, en la celebración de la liturgia, el mundo celestial penetra y se hace presente en nuestro mundo. La Carta a los Hebreos enuncia de manera convincente este aspecto: «Vosotros, en cambio, os habéis acercado al monte Sión, ciudad del Dios vivo,

la Jerusalén celestial, y a miríadas de ángeles, reunión solemne, y a la asamblea de los primogénitos inscritos en los cielos» (Heb 12,22s).

En la liturgia y la teología de la Iglesia oriental, este aspecto se mantiene especialmente vivo[514]. En Occidente, por el contrario, en el posconcilio, lamentablemente, nos hemos vuelto puristas y faltos de pretensiones culturales a este respecto. Hemos olvidado que el culto y la cultura están estrechamente vinculados entre sí y que la eucaristía anticipa el canto de alabanza escatológico de la realidad toda. La eucaristía es *missa mundi*, porque es actualización de la *missa coelestis*; es anticipación tanto de la glorificación celestial de Dios como de la consumación escatológica del mundo. En ella, alabando al Creador, el mundo vuelve a ser uno, y eso no significa otra cosa que «redimido». Esta dimensión cósmico-universal de la eucaristía y de la liturgia en su conjunto tiene que ser descubierta de nuevo en la actualidad[515].

En forma moderna, estas ideas se encuentran en P. Teilhard de Chardin, sobre todo en *La misa sobre el mundo*, un escrito redactado en 1923 durante una estancia de investigación en el desierto de Ordos (China)[516]. En una situación eclesial en la que un enfoque individualista encubría la doctrina de la tradición, mucho más abarcadora, Teilhard descubrió de nuevo la dimensión e irradiación cósmica de la eucaristía. En sus reflexiones no confunde la transubstanciación en sentido estricto con la presencia universal del Logos; pero la eucaristía marca y anticipa, por así decirlo, la dirección del movimiento cósmico: la divinización del mundo.

Hoy urge recuperar esta dimensión cósmico-universal de la eucaristía, tanto frente a las mutilaciones individualistas de que es objeto como frente al renovado intento de entenderla de forma reduccionista desde una estrecha perspectiva comunitaria. Este postulado responde también a la necesidad misionera de un encuentro crítico y a la vez constructivo con las ancestrales religiones animistas indígenas de Asia, África y Latinoamérica. Pero también a la de confrontarnos con los nuevos movimientos religiosos del tipo *New Age*, los cuales, en reacción crítica frente a la visión antropocéntrica de la realidad que adquirió preponderancia en Occidente durante la Modernidad y que hoy se encuentra en crisis, retoman los planteamientos de una comprensión cósmico-naturalista de la realidad. Solo podremos satisfacer este postulado si no renunciamos a la convicción de que el ser humano es el punto central y la cúspide de la realidad toda[517]. Ciertamente, esto apunta nada menos que a la necesidad de reflexionar de nuevo sobre los fundamentos y presupuestos ontológicos de la teología. Con ello queda indicada la que acaso sea la tarea más fundamental que se le plantea a la reflexión teológica actual.

4. La eucaristía como sacrificio: una comunidad al amparo de la cruz

La idea de la dimensión cósmico-universal de la eucaristía ha de ser profundizada por medio de otro punto de vista. No vivimos en un mundo paradisíaco, sino en una realidad marcada por conflictos y donde la unidad está perturbada y destruida, o sea, en una realidad que demanda sanación y reconciliación. Por eso para nosotros, los cristianos, la salvación del mundo reside en el signo de la cruz. El arte cristiano expresa este vínculo fundiendo la representación de la cruz y la del globo terráqueo: a veces inscribe la cruz en el globo, y otras el globo en la cruz.

Este punto de vista se corresponde con los textos bíblicos de la última cena. La postrera comida de Jesús con sus discípulos tiene lugar en la víspera de su pasión y muerte. La cruz ya arroja anticipadamente su sombra. Por eso, sobre todo los relatos de los evangelistas Marcos y Mateo hacen uso de concepciones sacrificiales veterotestamentarias. Interpretan el acontecimiento de la última cena sobre el trasfondo de la alianza del Sinaí y hablan de la «sangre de la alianza» (Ex 24,8; Mt 26,28; Mc 14,24).

En la actualidad, tales afirmaciones no nos resultan comprensibles sin más. Ello no nos autoriza, sin embargo, a desmitologizarlas e interpretarlas existencialmente, como quería R. Bultmann. Para el mundo antiguo y para el Antiguo Testamento se enmarcaban en el contexto de una omnímoda comprensión sacramental de la realidad. La culpa del individuo se entendía como una perturbación del orden sacral que afectaba a toda la comunidad. Por eso la culpa tenía que ser reparada, es decir, expiada. Lo cual se realizaba por medio de la exclusión del pecador, lo que en la práctica significaba su muerte, o transfiriendo la culpa a un animal, al chivo expiatorio o a la víctima sacrificial, que moría a título vicario, restableciendo así el orden sacral roto por el pecado[518].

En el Nuevo Testamento, sobre todo en los textos de la última cena, la idea de «sustitución», que aparece en el cuarto cántico del siervo de Dios del Deuteroisaías (cf. Is 52,13–53,12), es interpretada cristológicamente: «Esto es mi cuerpo entregado por vosotros» (1 Cor 11,24; Lc 22,19), o bien: «mi sangre derramada por muchos» (Mc 14,24; Mt 26,28). «Cuerpo» significa toda la existencia corporal humana; «sangre» también ha de ser entendido globalmente en el sentido de vida. Según esto, con las palabras interpretativas, Jesús viene a decir lo siguiente: «Esto soy yo en la entrega de mí mismo, de mi vida, por vosotros y por todos».

El apóstol Pablo expresa de manera muy drástica el contenido de la muerte vicaria asumida voluntariamente: Cristo se ha hecho pecado y maldición en nuestro lugar y ha cargado sobre sí la maldición que pesaba sobre nosotros (cf. 2 Cor 5,21; Gal 3,13). Él carga sobre sí toda la historia de desgracia y culpa; padece voluntariamente el círculo de muerte del infierno y abre el círculo de vida del reino de Dios. Su muerte es la victoria del amor sobre el odio y la violencia, de la obediencia sobre el poder del pecado. Con ello, la situación del mundo es transformada de raíz[519].

En los textos neotestamentarios de la última cena hay, pues, una terminología inequívocamente sacrificial; por eso es difícil comprender cómo se pudo negar en su día el carácter sacrificial de la eucaristía y cómo se puede hoy reducir la eucaristía, como se hace a menudo, a una comida fraternal. El carácter sacrificial no excluye el carácter convival y comunitario; antes bien, solo en aquel encuentra este su fundamento íntimo. Pues, según la concepción veterotestamentaria, el rociamiento con sangre del sacrificio crea comunidad de sangre y restablece así la comunidad de alianza. La participación en el cuerpo entregado por nosotros funda la comunidad en el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia (cf. 1 Cor 10,16s). Así pues, sacrificio y unidad se implican mutuamente. El sacrificio se realiza al servicio de la reconciliación y el restablecimiento de la fragmentada unidad. Fundamental a este respecto es Ef 2,14: «Porque Cristo es nuestra paz. Él ha hecho de los dos pueblos uno solo, destruyendo con su muerte el muro de enemistad que los separaba». Y también 2 Cor 5,19: «Porque era Dios el que reconciliaba consigo al mundo en Cristo, sin tener en cuenta los pecados de los hombres».

Como casi siempre en teología, también a este respecto hay que guardarse de falsas alternativas. El carácter convival y comunitario de la eucaristía no se contrapone al carácter sacrificial; más bien, este es fundamento de aquel. Además, lo salvaguarda de toda banalización y trivialización; solo él le da su dimensión más profunda. Pues, en este mundo deformado por el pecado, la unidad y la paz solo son posibles merced al perdón. Por eso, si se renuncia al carácter crucífero y sacrificial de la eucaristía, se pierde también la seriedad de su carácter comunitario. La comunidad eucarística es comunidad al amparo de la cruz.

Aquí nos encontramos con otro punto débil del desarrollo posconciliar. La afirmación de que la unidad y la comunidad solo son posibles bajo el signo de la cruz incluye en sí la de que la eucaristía, en cuanto sacramento de unidad, no puede existir sin el sacramento del perdón, sin el sacramento de la penitencia. La Iglesia antigua era plenamente consciente de este vínculo. Según la comprensión de la Iglesia antigua, la forma visible del sacramento de la penitencia consistía en volver a acoger al pecador en la comunidad eucarística. *Communio*, *excommunicatio* y *reconciliatio* formaban una unidad[520].

Es posible que este vínculo entre penitencia y eucaristía fuera entendido en ocasiones de manera demasiado estrecha en la praxis preconciliar; lo que hoy debemos preguntarnos es si nos tomamos en serio la admonición del Sermón de la Montaña de reconciliarnos con nuestro hermano antes de acercarnos al altar (cf. Mt 5,23s) y si prestamos suficiente atención a la advertencia de Pablo de distinguir el pan eucarístico del pan normal y de no comerlo indignamente (cf. 1 Cor 11,27). Ambas amonestaciones son asimismo importantes desde el punto de vista ecuménico. Pues tampoco puede haber unidad en el ecumenismo sin conversión y renovación[521].

El teólogo luterano Dietrich Bonhoeffer, ajusticiado en 1945 por los nazis, advierte con razón del peligro de una eucaristía y una «gracia barata». «Gracia barata significa gracia a precio de saldo... sacramentos depreciados... Gracia barata es bautismo sin

disciplina comunitaria, cena sin confesión de los pecados, absolución sin confesión personal». La gracia barata es para Bonhoeffer la causa de la decadencia eclesial[522]. El redescubrimiento y la renovación del carácter asambleario, convival y comunitario de la eucaristía fueron, sin lugar a dudas, importantes; y ninguna persona razonable querrá revocar ni lo uno ni lo otro; pero una comprensión superficial, que prescinde de la cruz y de la penitencia, lleva precisamente a la banalización de estos mismos aspectos y, en el fondo, a la crisis de la eucaristía, que hoy a menudo constatamos en la vida de la Iglesia.

5. El vínculo íntimo entre eucaristía e Iglesia

Tras esta fundamentación, ocupémonos ahora del vínculo íntimo entre eucaristía e Iglesia. Con frecuencia se niega que la Iglesia tenga su fundamento en la propia actividad y mensaje de Jesús. La comprensión individualista del mensaje jesuánico del reino de Dios, tal como fue elaborada por la teología liberal de un A. von Harnack, tiene todavía demasiada influencia. En sus famosas lecciones *La esencia del cristianismo*, del año 1900, Harnack la formula como sigue: «El reino de Dios llega en la medida en que llega a cada individuo, penetra en su alma y se adueña de ella... Aquí desaparece todo dramatismo exterior relativo a la historia universal; anegada queda asimismo toda esperanza de un futuro exterior»[523].

Diversos desarrollos hicieron posibles la superación de este enfoque individualista, así como la recuperación del carácter comunitario del cristianismo y la eucaristía: la idea de comunidad del neorromanticismo (R. Guardini) y la eslavófila eclesiología *sobornost* (A. Khomiakov) a ella vinculada; en este contexto, también hay que destacar la influencia de J. A. Möhler, pero, sobre todo, el redescubrimiento de la teología de los padres de la Iglesia (H. de Lubac) y, no menos importante, la lectura misma de la Sagrada Escritura.

Desde un punto de vista bíblico, contra la concepción individualista pesa ante todo el hecho de que, del círculo mayor de sus discípulos, Jesús eligió de manera especial a los Doce, a los que estableció –o, traducido literalmente, «creó» (*epoíēsen*)– como tales (cf. Mc 3,13-19 par). Jesús se entendió a sí mismo como el pastor prometido por los profetas, que reúne a las ovejas perdidas de Israel (cf. Mc 6,34; Jn 10). Así pues, la institución de los Doce es una acción simbólica de carácter profético que evidencia el deseo de Jesús de congregar al pueblo de Dios. Los Doce participan en la última cena en cuanto representantes del pueblo escatológico de Dios. Durante la cena, Jesús piensa asimismo en el futuro de la comunidad de los discípulos después de su muerte (cf. Mc 14,25 par), «hasta que él venga» (cf. 1 Cor 11,26).

Así, tras la muerte de Jesús, su ascensión al cielo y la venida del Espíritu, la incipiente comunidad se reúne regularmente para partir el pan (cf. Hch 2,46). El hecho de juntarse unánimes los creyentes *epì tò autó* («en un mismo lugar») es característico de la incipiente Iglesia y fundamental para ella (cf. Hch 2,1.44.47). En Pablo, esta expresión *epì tò autó* se convierte en sinónimo de reunirse como Iglesia para celebrar la

eucaristía (cf. 1 Cor 11,18.20). En Ignacio de Antioquía, se trata ya de una fórmula fija[524].

Por tanto, la asamblea eucarística y la Iglesia forman, desde los comienzos mismos, una unidad. Esto se desprende del hecho de que ya los cuatro relatos de la última cena muestran claras huellas de una estilización litúrgica; no solo refieren la postrera comida que Jesús celebró con los suyos, sino también las comidas eucarísticas de la primitiva Iglesia. No hubo un tiempo inicial de la Iglesia en el que todavía no existiera la eucaristía; desde su comienzo mismo, la Iglesia se entendió a sí misma como asamblea eucarística.

En la Primera carta a los Corintios, Pablo reflexiona explícitamente sobre el vínculo íntimo entre Iglesia y Cena del Señor. Según él, por el bautismo somos incorporados al Cuerpo único de Cristo (cf. Rom 6,3-5; 1 Cor 12,12s; Gal 3,27s). Pablo hace una afirmación parecida sobre la participación en el único cáliz eucarístico y en el único pan eucarístico: «La copa de bendición que bendecimos, ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? Porque uno solo es el pan, aun siendo muchos, un solo cuerpo somos, pues todos participamos del mismo pan» (1 Cor 10,16s).

Lo que Pablo quiere decir es que la participación (*koinōnía*; *participatio*) en el único cáliz y en el único pan nos hace partícipes de la muerte y la resurrección de Cristo y nos une entre nosotros para formar el cuerpo único del Señor, que es la Iglesia. La eucaristía no funda esta comunidad a partir de cero; más bien, presupone la comunión regalada por el bautismo. Pero la actualiza, la renueva y la profundiza. En este sentido, la participación en el único cuerpo eucarístico de Cristo opera la participación en el único cuerpo eclesial de Cristo, así como la comunión eclesial de los cristianos entre sí[525].

Este texto ha quedado profundamente grabado en la conciencia de la Iglesia. Que la eucaristía es el sacramento de la unidad constituye un *tópos* fijo en los padres de la Iglesia tanto orientales como occidentales. Los padres de la Iglesia retoman repetidamente este motivo. «Igual que el pan estaba desparramado por los montes y, una vez reunido, se convirtió en un único pan, así también la Iglesia será congregada desde los confines de la tierra»[526]. A esta afirmación vuelven los padres de la Iglesia una y otra vez[527].

Conocidas son, sobre todo, las ya citadas palabras de Agustín, quien define la eucaristía como sacramento de la unidad y vínculo del amor, una afirmación que vuelve a encontrarse en Tomás de Aquino, así como en muchas declaraciones del Magisterio y en los documentos del concilio Vaticano II[528]. Según Agustín, la fuerza de la eucaristía une a la Iglesia[529], pues «la participación en el cuerpo y la sangre de Cristo hace que pasemos a ser aquello que recibimos» (León Magno)[530]. Comunidad eucarística y comunidad eclesial forman una unidad y no pueden ser separadas. Esta tradición es compartida por las Iglesias de Oriente y de Occidente.

Por desgracia, este vínculo cayó en gran medida en el olvido a raíz de la segunda disputa del siglo XI sobre la Cena. H. de Lubac describe este proceso[531]. Hasta dicho

momento, se hablaba de un triple cuerpo de Cristo: el cuerpo histórico de Cristo, el cuerpo místico –es decir, eucarístico– de Cristo y el cuerpo eclesial de Cristo. Sin embargo, la concepción simbólica de la eucaristía de Berengario de Tours tuvo como consecuencia que la caracterización de la eucaristía como cuerpo místico de Cristo se entendiera, erróneamente, en un sentido meramente simbólico. Así, la eucaristía empezó a ser definida como cuerpo real de Cristo; la expresión «cuerpo místico de Cristo» se aplicó entonces a la Iglesia. Sin embargo, «místico» dejó de ser derivado, como hasta entonces, de *mystḗria* (*sacramenta*), y la Iglesia dejó de ser entendida como el cuerpo construido por medio de los *mystḗria*, esto es, por medio de los sacramentos y, en especial, de la eucaristía, para pasar a ser vista como un cuerpo espiritual o, también, solo moral y social, según el modelo de la cristiandad de la época. La eucaristía y la Iglesia quedaron disociadas: la eucaristía, individualizada; y la Iglesia, politizada.

Los grandes teólogos, por ejemplo Buenaventura y Tomás de Aquino, todavía eran conscientes, como ya hemos señalado, del vínculo entre eucaristía e Iglesia. También en el primer Martín Lutero se mantiene vivo este punto de vista[532]. Pero solo durante el siglo XX recuperó su vigencia la perspectiva global. El concilio Vaticano II la expresa repetidas veces, y el papa Juan Pablo II la retoma enfáticamente en la encíclica *Ecclesia de eucharistia* (2003). No somos nosotros quienes «hacemos» Iglesia, no somos nosotros quienes la organizamos. La Iglesia celebra misterios. Es la eucaristía la que hace la Iglesia, igual que es la Iglesia la que celebra la eucaristía[533].

Lo cual significa: «*Ubi eucharistia, ibi ecclesia*», es decir, «Allí donde se celebra la eucaristía, hay Iglesia». La eucaristía no es un sacramento más; es el «*sacramentum sacramentorum*»[534]. Es fuente, centro y cumbre de la vida de la Iglesia[535]; en ella se recapitula todo el misterio de nuestra salvación[536]. El principio «*ubi eucharistia, ibi ecclesia*» se ha convertido en principio de la nueva eclesiología eucarística. No solo se encuentra en teólogos ortodoxos, sino también, aunque de manera diferente y a modo de referencias indirectas, en algunos pasajes del concilio Vaticano II[537] y, posteriormente, en algunos teólogos católicos. Así, por ejemplo, en el decreto de ecumenismo *Unitatis redintegratio* se dice que la celebración de la eucaristía en las Iglesias particulares edifica y hace crecer la Iglesia de Dios, y que por la concelebración se manifiesta la comunión entre ellas[538].

Este enfoque tiene consecuencias para la comprensión de la Iglesia y su unidad. Puesto que allí donde se celebra la eucaristía existe Iglesia, ninguna comunidad que celebre la eucaristía puede aislarse y replegarse sobre sí misma como si fuera autosuficiente. Solo puede celebrar la eucaristía en *communio* con todas las demás comunidades que igualmente celebran la eucaristía. Por eso la eucaristía eclesiológica no fundamenta la independencia de las Iglesias locales, sino, al contrario, su interdependencia. O, formulado de forma más precisa: fundamenta tanto su recíproca percepción como su interpenetración (*perichṓrēsis*)[539]. En consecuencia, la nueva eclesiología de *communio* entiende la unidad de la Iglesia como una unidad de *communio*[540]. Tal unidad no es el resultado de una asociación *a posteriori*, pero las

Iglesias locales tampoco surgen por derivación a partir de la Iglesia universal. La unidad de la Iglesia no es ni la propia de un imperio ni la propia de una federación; se trata de una magnitud *sui generis.* Igual que la Iglesia universal solo existe en y a partir de las Iglesias locales, también las Iglesias locales solo existen en y a partir de la Iglesia universal[541].

Cuando se desciende a la comprensión más precisa de esta unidad de *communio*, existen claras diferencias entre la posición católica, la ortodoxa y, sobre todo, la protestante, diferencias que se agudizan en la cuestión del papado. De ello no podemos ocuparnos aquí. Pero también dentro de la Iglesia católica se dan diferencias a la hora de determinar la relación entre la Iglesia universal y las Iglesias locales. Históricamente, el camino de la Iglesia llevó desde la eclesiología de *communio* del primer milenio a la eclesiología de unidad del segundo milenio[542]. El concilio Vaticano II descubrió de nuevo la importancia de las Iglesias locales[543], impulsando con ello un nuevo desarrollo para el tercer milenio. No nos encontramos sino al comienzo de este desarrollo, que repercutirá considerablemente en la forma concreta de la Iglesia. Se encamina a una unidad que excluye de manera inequívoca las contradicciones, pero que no considera un defecto, sino una riqueza, la diversidad de culturas, lenguas, ritos y costumbres.

El tema de la unidad y la diversidad no solo afecta a la Iglesia en su conjunto, sino que se hace actual en cada celebración de la eucaristía, en la que diferentes carismas, movimientos espirituales y comunidades participan conjuntamente; en la que las diferencias entre varones y mujeres, pobres y ricos, señores y esclavos, cultos e iletrados, pierden (o deberían perder) su importancia; en la que todos son (o deberían ser) acogidos y tratados con consideración (cf. 1 Cor 11,18-22; St 2,1-7); y en la que todos comparten (o deberían compartir) todo (cf. Hch 2,44s).

Por eso, desde los primerísimos tiempos, en las reuniones de las comunidades se realizan colectas para los pobres (cf. Hch 11,29; Gal 2,9s; 1 Cor 16,1-4; 2 Cor 8-9). No podemos compartir el pan eucarístico sin compartir también el pan cotidiano. Pablo va incluso un paso más allá: el servicio de caridad y comunión que se presta con las colectas lo designa con el nombre de liturgia, *leitourgía*, la cual, a su vez, mueve de nuevo a dar gracias a Dios (cf. Rom 15,27; 2 Cor 9,12s). Con ello hace suyo un concepto que tanto en la Antigüedad en general como en el judaísmo rabínico tenía un sentido a la vez sociopolítico y cúltico y podía ser entendido como cumplimiento simbólico de la prometida peregrinación de las naciones a Sión[544]. También en este sentido social, la eucaristía es sacramento de la unidad[545]. Esta raíz eucarística de la doctrina social de la Iglesia está aún por desarrollar.

6. Eucaristía y ecumenismo

Con las precedentes consideraciones sobre unidad y pluralidad hemos llegado al tema del ecumenismo, del que hemos de ocuparnos en esta última parte de nuestra reflexión. Ya se ha puesto de manifiesto que la pregunta por la unidad de la Iglesia no es ningún

problema secundario, ni un lujo que puede uno permitirse al final, cuando todo lo demás ya está hecho. La unidad es una de las categorías fundamentales de la Biblia y un encargo explícito de Jesús, el cual quiso que hubiera una sola Iglesia y, en la víspera de su pasión y muerte, nos dejó como legado suyo la oración y la preocupación por la unidad (cf. Jn 17,21). Por eso, el desarrollo del ecumenismo es un encargo del Señor al que debemos entregarnos sin pretender éxitos inmediatos.

El papa Juan Pablo II lo formula con claridad: «Creer en Cristo implica desear la unidad»[546]. De ahí que el ecumenismo no sea un asunto secundario ni un mero apéndice[547]; antes bien, es el camino de la Iglesia[548]. Así, para el ecumenismo vale lo mismo que para la Iglesia: igual que no se puede «hacer» ni organizar la Iglesia, tampoco se puede «hacer» y organizar el ecumenismo. Este no es obra nuestra, sino un impulso del Espíritu Santo[549], que es el único que puede regalarnos la plena unidad ecuménica. Por eso el ecumenismo no es una cuestión política, diplomática o meramente pragmática; antes de nada, es un propósito espiritual. Su objetivo –la unidad visible– supone, en concreto, que todos podemos sentarnos juntos a la única mesa del Señor, participando del único cuerpo eucarístico de Cristo y bebiendo del único cáliz.

El hecho de que en la situación actual no sea posible, por mor de la verdad, que todos los cristianos nos reunamos en torno a la única mesa del Señor y participemos en la única Cena del Señor es una profunda herida en el cuerpo del Señor y, en el fondo, un escándalo. No podemos resignarnos a ello. La eucaristía es un «misterio de la fe» y presupone la unidad de la Iglesia. Pero, dado que, merced al único bautismo, ya existe una comunión real, aunque todavía no plena, nos encontramos, por así decirlo, en una situación intermedia. Aquí hay que distinguir entre las Iglesias orientales, que han conservado la eucaristía de una forma completamente válida y a las que, por consiguiente, reconocemos como Iglesias[550], y las comunidades eclesiales que no han conservado la realidad originaria y plena del misterio eucarístico[551].

Para hacer justicia a esta situación intermedia, muy plural cuando se desciende a lo concreto, el concilio establece dos principios[552]. El primero, que eucaristía y unidad se implican mutuamente. Uno asiste a la eucaristía en la comunidad eclesial a la que pertenece. Es un principio que ya tuvo vigencia en la Iglesia primitiva, y nosotros no podemos modificarlo a discreción. Por eso queda excluida para nosotros la posibilidad de una invitación general y abierta a la eucaristía, así como la hospitalidad eucarística. Sin embargo, el concilio conoce un segundo principio: «*Salus animarum suprema lex*»[553]. La unidad de la Iglesia no es ninguna magnitud absoluta que «se trague» al individuo y lo someta sin misericordia a una abstracta ideología de la unidad. Más bien, el individuo es tomado en serio en su situación personal, no derivable de ninguna otra y, por tanto, siempre única. De ahí que la Iglesia, supuestas determinadas circunstancias, acepte soluciones individuales[554]. El papa afirma incluso que para él es un motivo de alegría que los sacerdotes católicos puedan administrar este sacramento a cristianos de otras confesiones en determinados casos especiales[555].

En el presente contexto, no podemos ocuparnos de los detalles de tales reglamentaciones. En conjunto, me parece que hacen justicia a las circunstancias actuales, amén de que dejan al obispo correspondiente el espacio suficiente para adoptar prudentes decisiones pastorales en situaciones concretas y específicas. En el fondo, se trata de una cuestión espiritual, y las cuestiones espirituales no pueden ser reguladas canónicamente. Requieren sabiduría pastoral y discernimiento de espíritus (cf. 1 Cor 12,10; 1 Tes 5,21; 1 Jn 4,1)[556].

Sin embargo, no basta con fijar la vista en aquello que, por desgracia, todavía no podemos hacer, en vez de plantearnos qué es lo que podríamos y deberíamos hacer para alcanzar la plena *communio* eucarística. En esa reflexión hay que partir de que la unidad de la Iglesia es un don del Espíritu Santo y, por tanto, nunca se pierde; la culpa humana no puede destruirla. Por eso es ya una realidad, no solo una meta que hay que tratar de alcanzar, ni tampoco un bien meramente escatológico. Como católicos, estamos convencidos de que la Iglesia de Jesucristo y su unidad «subsisten» en la Iglesia católica[557].

En consecuencia, la futura unidad ecuménica, más abarcadora, no será una Iglesia diferente, ni tampoco una nueva Iglesia; más bien, se inscribirá en el surco de la tradición. La esperada unidad ecuménica, más abarcadora, será, si se quiere, la «vieja» Iglesia, pero la «vieja» Iglesia bajo una nueva figura.

La tradición no es algo mecánico; su acontecer no es como el de una moneda muerta que circula de mano en mano. Con J. A. Möhler y J. H. Newman, puede decirse que se trata de una tradición viva sostenida y plenificada por el Espíritu Santo[558]. La Iglesia es guiada siempre de nuevo a la verdad plena por el Espíritu Santo (cf. Jn 16,13). Es el Espíritu quien la mantiene joven y sumamente fresca[559]. Por eso la tradición no se puede utilizar, a modo de bloque de hormigón, para obstruir el camino por el que el Espíritu quiere guiar a la Iglesia. Esta, en su camino a través de la historia, está siempre necesitada, más bien, de purificación y renovación en el Espíritu[560].

Tal renovación tiene lugar de múltiples maneras. El diálogo ecuménico es una de ellas. Pero no puede ser confundido con un relativismo dogmático a precio de saldo[561]. Del ecumenismo barato hay que protegerse tanto como de la gracia barata. En el diálogo ecuménico no se trata de renunciar a la propia identidad, sino de purificarla y dejarla crecer y madurar. El diálogo ecuménico significa, por una parte, un examen de conciencia[562] y, por otra, un intercambio de dones[563], en el que aprendemos de los bienes que el Espíritu Santo ha concedido a las otras Iglesias y comunidades eclesiales[564], para pasar así de la todavía imperfecta *communio* a la *communio* plena.

En las últimas décadas, los católicos hemos aprendido mucho de nuestros hermanos y hermanas evangélicos acerca de la importancia de la palabra de Dios y la interpretación de la Biblia, lo cual ha enriquecido nuestra vida eclesial y nuestra espiritualidad. Ahora nuestros amigos evangélicos aprenden de nosotros la importancia de la liturgia y los sacramentos. Así pues, no convergemos hacia un mínimo denominador común; antes

bien, en la medida en que nos aproximamos, nos enriquecemos mutuamente. De esta manera, por el camino del ecumenismo, la Iglesia puede llegar a ser concreta y plenamente lo que desde siempre es y sigue siendo; el diálogo ecuménico debería ayudarla a realizar su propia catolicidad de modo concreto y con total plenitud[565].

Este es un camino difícil y, probablemente, también largo, pero es asimismo un proceso saludable y necesario, para el que no existe alternativa teológica ni práctica. Pues la división del cristianismo es uno de los mayores obstáculos para el cumplimiento del encargo de la misión universal. La unidad de la Iglesia no es un fin en sí misma, sino que está al servicio del único gran objetivo, a saber «que el mundo crea» (Jn 17,21). De ahí que el ecumenismo y la misión universal se hallen estrechamente relacionados e incluso compartan destino.

Ello se desprende ya del mero nombre «ecumenismo», pues la palabra «ecúmene», procedente del término griego *oikouménē*, significa originariamente «todo el mundo habitado». El vínculo profundo e íntimo se encuentra en la eucaristía. De igual manera que el ecumenismo tiene como objetivo la comunión de mesa eucarística, así también la misión tiene su fundamento profundo e íntimo en el misterio de la eucaristía, en la entrega que Jesús hace de su vida por muchos[566].

Tanto en el movimiento ecuménico como en el movimiento misionero, la Iglesia crece históricamente hacia su plenitud escatológica. Por el camino de la misión, se expande y acoge en sí toda la riqueza de pueblos y culturas. En el movimiento ecuménico se deja enriquecer por los dones y las experiencias espirituales de las otras Iglesias y comunidades eclesiales. Tanto en el ecumenismo como en la misión, la Iglesia crece para alcanzar la edad adulta del Mesías (cf. Ef 4,13)[567].

Así pues, la forma futura de la Iglesia se decide en el ecumenismo y en la misión. Será una unidad en la gran diversidad. «Unidad de la Iglesia» no significa Iglesia uniforme. Sin embargo, tampoco significa coexistencia pacífica de posiciones contrapuestas. Tal pluralismo eclesiológico –una intercomunión sin *communio* en la única verdad y en los mismos sacramentos, sin comunión con el único ministerio apostólico– pecaría de insinceridad; sería una unidad sin verdadera unidad. Pero la verdadera unidad y la *communio* plena, que se funda en la *communio* con el Dios trinitario (cf. 1 Jn 1,3), es un profundo misterio que solo se deja representar en una gran riqueza de formas de expresión. Solo como unidad en la diversidad es la Iglesia forma cuasi-sacramental de la multiforme sabiduría divina (cf. Ef 3,10) e icono del único Dios tripersonal[568].

Terminamos estas reflexiones regresando a nuestro punto de partida. El movimiento ecuménico y la misión están animados por una misma visión de futuro, que en cada celebración eucarística percibe una realización anticipadora: la asamblea escatológica de todos los pueblos, lenguas y culturas en la alabanza común a Dios. Por el camino del ecumenismo y la misión, la Iglesia debe acercarse a esta meta del plan de salvación divino. El objetivo del ecumenismo –que todos los discípulos de Cristo se reúnan en torno a la mesa del Señor, participen del pan único y beban del único cáliz– se inscribe en el gran plan de salvación de Dios[569]. Por el camino del ecumenismo y la misión, la Iglesia

debería llegar a ser, de manera concreta y convincente, lo que por su esencia ya es desde siempre: en cierto modo, sacramento, esto es, signo e instrumento de la unidad y la paz del mundo[570]. La eucaristía es el sacramento de tal unidad.

«¡La paz esté con vosotros!» (Jn 20,19): este saludo del Resucitado resuena siempre que se celebra la eucaristía. En cada una de las celebraciones de la eucaristía intercambiamos este saludo y oramos por la unidad y la paz. Toda celebración de la eucaristía es una fiesta de la paz que manifiesta que «Jesucristo es nuestra paz» (Ef 2,14). Él es la paz del mundo.

9.
El camino de la eclesiología eucarística en la Iglesia católica

I. Surgimiento en la teología ortodoxa

A oídos católicos, la expresión «eclesiología eucarística» suena todavía relativamente nueva. En vano se buscará esta expresión en el índice temático de los manuales tradicionales de teología católica. Pero entretanto también en la teología católica está ampliamente extendida[571]. Según muestran las actas del concilio Vaticano II, ya los redactores del primer esquema sobre la Iglesia del año 1962 conocían la eclesiología eucarística y eran capaces de valorar positivamente su importancia pese a la conciencia de las diferencias que la separaban de la eclesiología católica. En las *Acta synodalia* del concilio Vaticano II puede leerse esta interesante observación:

> «Por lo que atañe a la cuestión de las Iglesias ortodoxas: para ellas, la eucaristía ocupa el centro de toda la vida religiosa. En la actualidad, los teólogos ortodoxos ponen el acento en especial en sus elementos católicos, sobre todo en la eucaristía como *koinōnía*. Siguiendo al profesor Afanasiev, numerosos teólogos ortodoxos contraponen la eclesiología universalista (o sea, la eclesiología de una Iglesia universal, organizada a la manera de una Iglesia jerárquica y jurídica como la Iglesia católica) y la eclesiología eucarística (o sea, la eclesiología de las Iglesias particulares, que no conocen ninguna subordinación autoritativa de derecho divino, como es el caso de las Iglesias ortodoxas)»[572].

En esta observación se afirma que la eclesiología eucarística se remonta a la Escuela de París de rusos ortodoxos exiliados[573]. Como padre e iniciador se menciona a Nicolai Afanasiev († 1966). Hay una referencia explícita a su artículo «The Church which Presides in Love» [La Iglesia que preside en el amor][574]. Además, se alude a otros dos teólogos, más conocidos entre nosotros: John Meyendorff y Alexander Schmemann. Entretanto habría que añadir al teólogo y metropolitana greco-ortodoxo de Pérgamo, John Zizioulas, quien ha desarrollado considerablemente la posición de Afanasiev, haciéndola más conciliable con la posición católica. El metropolita John Zizioulas es probablemente el teólogo ortodoxo más destacado y ecuménicamente influyente en la actualidad. Es copresidente de la Comisión Mixta Internacional para el Diálogo entre la Iglesia Católica de Roma y la Iglesia Ortodoxa[575]. Como *delegatus fraternus* en el sínodo de los obispos de 2005, dedicado al tema de la eucaristía, en su *votum* en el aula sinodal destacó la relevancia ecuménica de la eclesiología eucarística:

> «A los ortodoxos nos alegra profundamente el hecho de que también su sínodo entienda la eucaristía como fuente y cima de la vida y la misión de la Iglesia. Es muy importante que católicos y ortodoxos podamos decir esto con una sola voz. Es posible que algunos puntos separen todavía a nuestras Iglesias, pero unos y otros creemos que la eucaristía es el corazón de la Iglesia. Sobre esta base podemos proseguir el diálogo teológico oficial entre nuestras Iglesias, que ahora ha entrado en una nueva fase. La eclesiología eucarística puede guiar nuestros esfuerzos por superar un milenio de división»[576].

Para situar debidamente estas afirmaciones, hay que saber, sin embargo, que la eclesiología eucarística, pese a ser la corriente ortodoxa más conocida hoy en Occidente, no es, sin embargo, la única ni en modo alguno goza de consenso entre los teólogos ortodoxos[577]. Sus raíces se encuentran en Georgi Florovski († 1979 en Princeton, Estados Unidos) y en su programa: «¡Regreso a los padres!»[578]. Florovski perseguía una renovación eclesial y teológica de la Ortodoxia desde el espíritu de los padres de la

Iglesia. Esta *renouveau patristique* se dirigía contra la teología ortodoxa tradicional, que, sobre todo en el siglo XVII, estuvo influida en gran medida por la escolástica occidental. El programa: «Regreso a las fuentes y a los orígenes», no tenía, sin embargo, intención historicista. El «regreso» significaba al mismo tiempo un «avance» con el objetivo de lograr una nueva síntesis de la teología ortodoxa a la altura de los tiempos. Los teólogos rusos del exilio buscaron renovar su identidad ortodoxa por el camino de la reflexión sobre los padres de la Iglesia, sobre todo de los padres orientales.

Para Afanasiev, «identidad ortodoxa» significaba también demarcación respecto de la eclesiología universalista que creía poder detectar en la teología católica desde Cipriano. Con ello, el cisma entre Oriente y Occidente dejó de fundamentarse en cuestiones doctrinales específicas, como, por ejemplo, la polémica sobre el añadido del *filioque* en el credo o la comprensión del primado del obispo de Roma. Adquirió más bien una dimensión eclesiológica fundamental, hasta entonces poco elaborada. Pero al mismo tiempo Afanasiev se volvió críticamente, como más tarde haría también Meyendorff, contra el llamado «filetismo», esto es, la identificación de la respectiva Iglesia con un pueblo o nación determinado y, con ello, contra el «autocefalismo», la autonomía de las Iglesias nacionales, tal como se habían desarrollado en la Ortodoxia en la estela de los esfuerzos de emancipación nacional del siglo XIX[579]. Los teólogos mencionados veían tanto en la eclesiología universalista romano-católica como en estas Iglesias nacionales autocéfalas una naturalización de la Iglesia. En la actualidad hablaríamos más bien de sociologización. Frente a ello, con la eclesiología eucarística buscaban, tomando la eucaristía como punto de partida, una concepción teológica y, más en concreto, eucarística de la Iglesia.

La tesis fundamental de esta corriente reza: la Iglesia existe allí donde se celebra la eucaristía. Esto lleva consecuentemente a una visión de la Iglesia centrada en la Iglesia local; en el caso de Nicolai Afanasiev cabe hablar casi de una visión parroquial de la Iglesia. John Meyendorff y Alexander Schmemann volvieron a poner la estructura episcopal de la Iglesia en primer plano; John Zizioulas ha ido un paso más allá, abogando en los últimos años por no perder tampoco de vista la dimensión universal o, mejor, la *communio* universal. Esto se ha plasmado en el más reciente documento de la Comisión Mixta Internacional de Diálogo Teológico, el llamado documento de Rávena: *Consecuencias eclesiológicas y canónicas de la naturaleza sacramental de la Iglesia:* communio *eclesial, conciliaridad y autoridad* (2007), propiciando una considerable ampliación de la base común entre Oriente y Occidente. En este documento, ambas partes reconocen que una Iglesia en la que no existe *communio* universal está herida en su ser eclesial.

La anteriormente citada intervención del metropolita Zizioulas ante el sínodo de los obispos muestra que destacados teólogos ortodoxos perciben entretanto corrientes paralelas entre su posición y la de la teología católica y cobran conciencia del potencial ecuménico de su concepción eucarística. Junto a John Zizioulas podríamos mencionar también a Olivier Clément († 2009)[580]. La eclesiología eucarística se ha convertido con

ello en uno de los fundamentos más importantes en el diálogo entre la Iglesia católica y las Iglesias ortodoxas.

II. Fundamentos bíblicos e históricos

La reciente eclesiología eucarística solo puede juzgarse y encuadrarse adecuadamente si se tienen en cuenta sus cimientos escriturísticos y patrísticos. Su base bíblica se encuentra en 1 Cor 10,16-17: «La copa de bendición que bendecimos, ¿no es comunión con la sangre del Mesías (*koinōnía toû haímatos toû Christoû*)? El pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo del Mesías (*koinōnía toû sṓmatos toû Christoû*)? Uno es el pan y uno es el cuerpo que todos formamos, pues todos compartimos el único pan». La comunión eucarística no se entiende aquí de modo individualista como unión personal con Jesucristo, sino desde un punto de vista eclesial y comunional. La participación en el cuerpo eucarístico de Cristo fundamenta la participación en el cuerpo eclesial de Cristo[581].

La eclesiología eucarística basada en 1 Corintios fue desarrollada por los padres de la Iglesia tanto latinos como griegos. Aquí me limitaré a mencionar a Crisóstomo y a Agustín. Por lo que atañe a la tradición latina, sobre todo la presentación que Henri de Lubac († 1991) hace del desarrollo en los padres de la Iglesia y en la temprana Edad Media se ha convertido en normativa[582].

La doctrina de los padres llevó a la doctrina del triple cuerpo de Cristo: el cuerpo terrenal o histórico; el cuerpo eucarístico, que los padres calificaban de místico, esto es, «mistérico» o sacramental; y el cuerpo eclesial. En la segunda disputa sobre la eucaristía en el siglo XI, en confrontación con Berengario de Tours, tuvo lugar un desplazamiento de trascendentales consecuencias. La doctrina eucarística de Berengario, condenada por espiritualista, hizo que la expresión «cuerpo místico de Cristo» levantara la sospecha de tratarse de una comprensión meramente espiritualista de la presencia eucarística de Cristo. A fin de ahuyentar tal sospecha, para designar el cuerpo eucarístico de Cristo se generalizó la expresión «verdadero cuerpo de Cristo»; y de este modo, el sintagma «cuerpo místico de Cristo» quedó libre para aplicarlo a la Iglesia.

Pero ahora el adjetivo «místico» no se entendía ya desde el griego *mystḗrion* ni desde el latín *sacramentum*. La Iglesia como cuerpo místico de Cristo dejó de ser concebida en sentido «mistérico», o sea, sacramental y pasó a interpretarse como un cuerpo puramente espiritual, suprasensorial, misterioso. Ello tuvo graves consecuencias. Pues de ese modo la concepción eucarístico-sacramental de la Iglesia, habitual hasta entonces, cayó en el olvido, mientras que la expresión «cuerpo místico de Cristo» tendió hacia una concepción de la Iglesia como Iglesia invisible, que en la Modernidad se tenía por propia de la Reforma. Eso propició que la caracterización de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo se antojara –como se hizo patente todavía en los debates del concilio Vaticano I– sospechosa, cuando no herética. Lo cual, a su vez, llevó, por otra parte, a concebir a la Iglesia de forma meramente exterior como cuerpo político análogo a otras entidades sociales.

Los grandes teólogos, como, por ejemplo, Tomás de Aquino y Buenaventura o, luego en el siglo XIX, Johannes Baptist Franzelin y Mathias Joseph Scheeben, nunca

dejaron de ser conscientes de la dimensión eucarística de la Iglesia. Tanto en el concilio Lateranense IV[583] como en el concilio de Trento[584] se encuentra la definición agustiniana de la eucaristía como *sacramentum unitatis*, «sacramento de la unidad». El abarcador redescubrimiento de la concepción sacramental y eucarística de la Iglesia es mérito de Henri de Lubac. Su idea fundamental la condensó en la tesis: «La Iglesia hace la eucaristía» y «la eucaristía hace la Iglesia»[585]. Entre los teólogos luteranos puede equiparársele Werner Elert († 1954)[586], quien, entre otras cosas, llamó la atención sobre el enfoque eucarístico del joven Lutero de 1519[587].

Curiosamente, el redescubrimiento de la eclesiología eucarística de la Iglesia antigua estuvo impulsado por motivos parecidos a los que hemos constatado por parte ortodoxa. También el movimiento católico de renovación eclesiológica en el periodo de entreguerras del siglo XX quería regresar a los padres de la Iglesia. También él perseguía superar una eclesiología sociológicamente determinada que entendía tanto la Iglesia como la sociedad como *societas perfectas*, para regresar a una eclesiología teológica o, más exactamente, sacramental. La caracterización de la Iglesia como sacramento primigenio o fundamental (*Ursakrament*, *Grundsakrament*), que surgió en aquella época, tiene su lugar en este contexto[588]. A esto se añadió, de modo semejante a lo ocurrido en la teología ortodoxa, un segundo elemento: el redescubrimiento de la relevancia teológica de la Iglesia local, tanto la diócesis como la parroquia.

Todas estas corrientes prepararon durante el periodo de entreguerras el terreno para el concilio Vaticano II. El concilio no cayó de improviso del cielo, sino que fue insuperablemente preparado desde el punto de vista tanto teológico como espiritual en la primera mitad del siglo XX en el movimiento de renovación litúrgica, bíblica, patrística y pastoral. Basta recordar la famosa frase acuñada por Romano Guardini en 1922: «La Iglesia despierta en las almas»[589], que expresó certeramente el estado de ánimo básico y el objetivo principal de los movimientos de renovación de la época.

III. La doctrina del concilio Vaticano II

Una primera recepción de la renovación eclesiológica por parte del magisterio de la Iglesia tuvo lugar mediante la encíclica *Mystici corporis* del papa Pío XII (1943), que rehabilitó la expresión «cuerpo místico de Cristo». Esto lo hizo, sin embargo, sin asumir la comprensión «mistérico»-sacramental eucarística. Ello no ocurrió hasta el concilio Vaticano II (1962-1965).

Hervé Legrand ha reconstruido en detalle el debate en el concilio[590]. Lo sorprendente es que, como ya hemos mostrado, los primeros esquemas de 1962 para lo que terminaría siendo la constitución del concilio Vaticano II sobre la Iglesia hacen ya referencia explícita a Afanasiev. En el borrador de septiembre de 1963 encontramos afirmaciones análogas. Se menciona a Agustín, Jerónimo, León Magno, Tomás de Aquino y Johann Baptist Franzelin y se alude de nuevo explícitamente a Afanasiev. Puesto que Afanasiev estuvo personalmente presente en la última sesión del concilio como observador, no es de extrañar que la eclesiología eucarística aparezca también en la versión definitiva de la constitución sobre la Iglesia, *Lumen gentium*.

Ya la constitución sobre la sagrada liturgia, *Sacrosanctum concilium*, hace suyo en el número 47 la conocida afirmación de Agustín de que la eucaristía es «signo de la unidad y vínculo de la caridad»[591]. Todavía más importantes son las afirmaciones contenidas en el texto definitivo de la constitución sobre la Iglesia, *Lumen gentium*. Ya en el número 3 se dice en referencia a 1 Cor 10,17: «Al mismo tiempo, la unidad de los fieles, que constituyen un solo cuerpo en Cristo, está representada y se realiza por el sacramento del pan eucarístico». En el número 7 encontramos otra vez la misma afirmación, de nuevo en referencia a ese texto de 1 Corintios: «Participando realmente del cuerpo del Señor en la fracción del pan eucarístico, somos elevados a una comunión con él y entre nosotros. “Porque el pan es uno, somos muchos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan”». Esta afirmación se repite en el número 11: «Más aún, confortados con el cuerpo de Cristo en la sagrada liturgia eucarística, muestran [los fieles] de un modo concreto la unidad del pueblo de Dios, significada con propiedad y maravillosamente realizada por este augustísimo sacramento». Destacable en este pasaje en la doble afirmación según la cual la eucaristía significa y realiza la unidad de la Iglesia.

La afirmación más importante la encontramos en *Lumen gentium* 26, que incluye citas en gran medida literales de Agustín y León Magno: «En toda comunidad de altar, bajo el sagrado ministerio del obispo, se manifiesta el símbolo de aquella caridad y “unidad del Cuerpo místico, sin la cual no puede haber salvación”. En estas comunidades, aunque sean frecuentemente pequeñas y pobres o vivan en la dispersión, está presente Cristo, por cuya virtud se congrega la Iglesia una, santa, católica y apostólica. Pues “la participación del cuerpo y sangre de Cristo hace que pasemos a ser aquello que recibimos”».

Es de destacar que este texto pertenece al número de *Lumen gentium* en el que se introduce una corrección de largo alcance en la concepción de ministerio episcopal

dominante en la Edad Media y se atribuye al obispo la plenitud del sacramento del orden. En este contexto se afirma: «Esta Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas reuniones locales de los fieles, que, unidas a sus pastores, reciben también en el Nuevo Testamento el nombre de Iglesias». Ello hace patente que la eclesiología eucarística lleva por necesidad lógica a una revalorización teológica de la Iglesia local.

Para esta acentuación de la Iglesia local y su relevancia y, en consecuencia, de la autonomía de los obispos, el concilio invoca la declaración de los obispos alemanes de 1875, que obtuvo la aprobación explícita del papa Pío IX[592]. Ello muestra que tampoco en esta cuestión el concilio Vaticano II representa una ruptura con el concilio Vaticano I, sino más bien un desarrollo y profundización de este. La profundización consiste en que ya no se trata solo de la delimitación de la respectiva autoridad jerárquica del papa y de los obispos. Toda la cuestión es situada más bien en el marco de una eclesiología eucarística de *communio*. Lo cual lleva a que la Iglesia local no sea definida como *pars*, o sea, como parte, sección o, por así decir, provincia, sino como *portio*, o sea, como porción del pueblo de Dios en la que la Iglesia universal está presente y se representa[593]. Por eso hay que tener cuidado de no entender el adjetivo «particular» en la traducción de *ecclesia particularis* en el sentido de «parcial» (este riesgo es mayor en alemán, por lo que, tanto desde el punto de vista del contenido como desde el del lenguaje, es preferible *Einzelkirche* a *Teilkirche*).

La eclesiología eucarística fundamentada en *Lumen gentium* tuvo repercusiones en otros documentos conciliares. Aquí me gustaría mencionar tan solo el número 2 y, sobre todo, el número 15 del decreto sobre el ecumenismo, *Unitatis redintegratio*. En el número 15 figura la más valiente de todas las afirmaciones ecuménicas. Pues en él, con ayuda de una cita de Crisóstomo, se afirma lo siguiente, no de la celebración de la eucaristía en la Iglesia católica, sino de la celebración de la eucaristía en las Iglesias ortodoxas: «Consiguientemente, por la celebración de la eucaristía del Señor en cada una de estas Iglesias, se edifica y crece la Iglesia de Dios, y por la concelebración se manifiesta la comunión entre ellas».

Aunque la eclesiología eucarística esté presente en numerosos pasajes de los textos conciliares, en ningún lugar despliega el concilio Vaticano II una sistemática eclesiología eucarística de *communio*. Antes al contrario, la eclesiología eucarística se yuxtapone de forma relativamente inconexa a otras cuantas imágenes y concepciones de la Iglesia: pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu Santo, etc. Wolfgang Thönissen ha mostrado, sin embargo, que la eclesiología de *communio* se encuentra, tácita y en cierto modo ocultamente, en el trasfondo de otras afirmaciones eclesiológicas[594].

Así, el concilio representa un enérgico impulso para el desarrollo adicional de la eclesiología. La sistematización de sus afirmaciones no podía ser, sin embargo, tarea del concilio. Este no puso a disposición de la teología una solución ya acabada, sino que le ofreció impulsos y al mismo tiempo importantes tareas para el camino. Con ello, el concilio se convirtió en comienzo y fundamento del desarrollo posconciliar de una eclesiología eucarística católica. Estimuló a la reflexión teológica adicional, que luego se

plasmó tanto en declaraciones magisteriales posconciliares como en la teología posconciliar.

IV. La recepción magisterial y teológica en el posconcilio

Si se echa un vistazo a los años inmediatamente posteriores al concilio, al principio apenas se encuentra eco de los rudimentos conciliares para una eclesiología eucarística. En los inicios de la época posconciliar eran otros los problemas acuciantes desde el punto de vista del magisterio. En los cambios radicales del posconcilio al principio urgía defender la doctrina tradicional, en especial la doctrina de la presencia real de Jesucristo en la eucaristía. Eso aconteció en la encíclica *Mysterium fidei* del papa Pablo VI (1965) y en el *Credo del pueblo de Dios* (1968).

La eclesiología de comunión y, con ella, la eclesiología eucarística no se abrió paso hasta el sínodo extraordinario de los obispos de 1985. Esta asamblea episcopal imprimió un giro a la eclesiología posconciliar. Mientras que hasta entonces la eclesiología posconciliar había estado determinada ante todo por la imagen de la Iglesia como «pueblo de Dios», ahora la caracterización de la Iglesia como *communio* pasó a ocupar el centro y a determinar todo el sistema. Es conocida la afirmación del sínodo: «La eclesiología de *communio* es una idea central y fundamental de los documentos del concilio»[595].

En el transcurso del sínodo se evidenció, no obstante, un problema de la eclesiología eucarística que también seguiría acompañando al debate posterior. A saber, justo en el apartado que sigue a la afirmación recién citada se dice que la unidad y unicidad de la Iglesia se designa y al mismo se edifica mediante el único bautismo y la única eucaristía[596]. En efecto, según Pablo, no somos miembros de la Iglesia solo por la eucaristía, sino que lo somos ya por el bautismo (cf. 1 Cor 12,13; Gal 3,27s). De ahí partía la eclesiología católica tradicional. Según esta, la comunión eclesial es fundada por el bautismo y consolidada y fortalecida por la eucaristía. El bautismo acontece en una Iglesia local concreta, pero incorpora a la Iglesia universal. De ahí que, si se toma el bautismo como punto de partida, predomine en la eclesiología un enfoque asociado a la Iglesia universal, que requiere ser equilibrado luego con la eclesiología eucaristía, cuyo punto de partida es más local.

En este planteamiento del problema se queda el *Catecismo de la Iglesia católica* (1992). El *Catecismo* menciona todos los elementos de la eclesiología eucarística[597]. Pero no los sitúa en primer plano ni en el centro, sino que, al igual que el concilio, se limita a yuxtaponerlos a los otros elementos. Establece entre la eclesiología bautismal y la eclesiología eucarística la relación que se acaba de apuntar. De este modo, la eclesiología eucarística es tratada, en el fondo, en el marco de la eclesiología universal.

Una primera recepción sistemática y, con ello, el hasta ahora punto cimero de la recepción lo encontramos en la encíclica *Ecclesia de eucharistia* (2003). Esta última encíclica del gran papa Juan Pablo II comienza ya programáticamente en la primera frase con una notable afirmación: «La Iglesia vive de la eucaristía». El papa añade a renglón seguido: «Esta verdad no expresa solamente una experiencia cotidiana de fe, sino que encierra en síntesis el núcleo del misterio de la Iglesia»[598]. Así, es del todo consecuente

que la encíclica, en un sobresaliente pasaje posterior, remita expresamente a la afirmación del sínodo extraordinario de los obispos de 1985 según la cual la eclesiología de comunión es una idea central y fundamental de los documentos del concilio Vaticano II[599].

La relación entre bautismo y eucaristía es abordada de nuevo de la manera habitual[600]. Pero esto acontece de modo tal que puede dar la impresión de que la teología bautismal queda ordenada a –e integrada en– la eclesiología eucarística. Así, por ejemplo, se afirma: «La Iglesia vive del Cristo eucarístico, de él se alimenta y por él es iluminada»[601]. «La celebración eucarística es el centro del proceso de crecimiento de la Iglesia»[602]. Esta existe y crece a partir de aquella y al mismo tiempo se presenta en ella[603]. Se habla de una influencia causal de la eucaristía para la existencia de la Iglesia[604]; y más en concreto, de una eficacia unificadora[605]. De ahí que la eucaristía sea el sacramento de la unidad[606]. Consiguientemente, enlazando con el concilio[607] se pone de relieve una y otra vez la centralidad de la eucaristía en la vida de la Iglesia. Es su fuente y cima[608].

Por último, la encíclica cita la conocida afirmación de Henri de Lubac de que la eucaristía edifica la Iglesia, al igual que esta, a la inversa, realiza (literalmente: «hace») la eucaristía[609]. El documento postsinodal de Benedicto XVI *Sacramentum caritatis* (2007) retoma estas ideas y vuelve a profundizar en ellas[610]. Es evidente que no se trata solo de doctrinas abstractas. De ellas se siguen más bien consecuencias eclesiológicas, pastorales y ecuménicas de las que no podemos ocuparnos aquí.

En las homilías y catequesis del papa Benedicto XVI están presentes estos aspectos[611]. Aquí cito solo un par de pasajes de la homilía que pronunció el 29 de mayo de 2005 en la clausura del congreso eucarístico celebrado en Italia: «El Cristo que encontramos en el sacramento es el mismo aquí, en Bari, y en Roma; en Europa y en América, en África, en Asia y en Oceanía. El único y el mismo Cristo está presente en el pan eucarístico de todos los lugares de la tierra. Esto significa que solo podemos encontrarlo junto con todos los demás. Solo podemos recibirlo en la unidad». «La eucaristía… es sacramento de la unidad. Pero, por desgracia, los cristianos están divididos, precisamente en el sacramento de la unidad. Por eso, sostenidos por la eucaristía, debemos sentirnos estimulados a tender con todas nuestras fuerzas a la unidad plena que Cristo deseó ardientemente en el cenáculo».

El desarrollo del magisterio eclesiástico presupone un desarrollo teológico correspondiente, del mismo modo que este sigue el desarrollo del magisterio. Así, en la teología católica de la última década encontramos una creciente recepción de la eclesiología eucarística. La eclesiología eucarística de *communio* se encuentra entretanto casi por doquier: no solo en Henri de Lubac, sino también en Yves Congar, Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, Jean-Marie Tillard, Hervé Legrand, Bruno Forte, Gisbert Greshake, Medard Kehl, Donato Valentini y muchos otros. También yo he intentado aportar mi granito de arena[612].

La renovada eclesiología eucarística ha encontrado también, como es natural, un amplio eco en los textos de diálogo ecuménico entre la Iglesia católica y las Iglesias ortodoxas, contribuyendo considerablemente al entendimiento entre la eclesiología ortodoxa y la católica. Eso es cierto ya del primer documento de diálogo, *El misterio de la Iglesia y de la eucaristía a la luz del misterio de la Santísima Trinidad* (1982)[613], y más recientemente, de forma más madura, en el ya citado documento de Rávena (2007), que da expresión a un gratamente elevado grado de afinidad y puede servir como punto de partida y base para continuar el diálogo. El transcurso posterior del diálogo ha mostrado, sin embargo, que la pregunta fundamental –a saber, la relación entre la eclesiología universal y una eclesiología eucarística que parte de la Iglesia local– precisa todavía de mayor consenso y clarificación.

V. Problemas abiertos y tareas futuras

La rápida y amplia recepción de la eclesiología eucarística no significa, por supuesto, que ya estén solventadas todas las cuestiones ni que no permanezcan abiertos aún numerosos problemas teológicos y prácticos, que aguardan a ser resueltos.

Un problema teológico fundamental resulta no solo de los distintos enfoques de las eclesiologías ortodoxa y católica, sino en relación asimismo con la teología reformada, la cual parte de la tesis de la Iglesia como *creatura verbi*[614]. A menudo se ha derivado de ahí una diferencia de principio respecto de toda eclesiología sacramental. Por eso, durante largo tiempo se ha hablado de la diferencia entre una Iglesia de la palabra y una Iglesia de los sacramentos. En virtud de los diálogos ecuménicos mantenidos entretanto, esta contraposición se puede considerar hoy, por fortuna, superada[615]. Ya en su primera frase, la constitución del concilio Vaticano II sobre la revelación, *Dei verbum*, define a la Iglesia desde la palabra de Dios como Iglesia «que escucha religiosamente la palabra de Dios y la proclama confiadamente»[616]. Según esta constitución, la Iglesia vive de ambas mesas, la mesa de la palabra y la mesa de la eucaristía[617]. Esta frase de Tomás de Kempis tiene raíces que se remontan hasta los padres de la Iglesia[618]. Puede apelar también a Tomás de Aquino, según el cual la Iglesia es edificada y santificada por la fe y los sacramentos[619]. En la eucaristía, la liturgia de la palabra y la liturgia sacramental en sentido estricto forman de todos modos una unidad y un todo[620].

Además de estas preguntas básicas, también se plantean no menos significativos interrogantes en relación con la praxis devocional eucarística. Varios documentos posconciliares sobre la eucaristía están dedicados a la cuestión de la defensa de las formas tradicionales de devoción. Esto vale sobre todo para la adoración eucarística fuera de la celebración de la eucaristía. La encíclica *Ecclesia de eucharistia* acentúa con razón que la adoración eucarística debe recomendarse y fomentarse[621]. El documento postsinodal *Sacramentum caritatis* ha reiterado esta demanda[622].

El teólogo se preguntará, sin embargo, cómo integrar esta forma de devoción, sin duda espiritualmente fecunda, en la más antigua y a la par más reciente concepción eclesial-comunional de la eucaristía y cómo aprovecharla espiritualmente en ese marco distinto. En efecto, esta práctica surgió sobre el suelo de una teología eucarística individualista, que se desarrolló a partir del siglo XII después de la ruptura motivada por Berengario de Tours en el siglo XI y se impuso plenamente en el siglo XIII con la introducción de la fiesta del Corpus Christi.

En primer lugar habrá que entender la adoración eucarística como desarrollo e intensificación de la adoración que acontece en la propia celebración de la eucaristía y es constitutiva de ella. Un indicio adicional nos lo ofrece una afirmación de san Agustín que también se cita en la *Ecclesia de eucharistia*: «Si vosotros sois el cuerpo y los miembros de Cristo, sobre la mesa del Señor está el misterio que vosotros mismos sois y recibís el misterio que vosotros sois»[623]. Partiendo de estas palabras de Agustín, las formas

acreditadas de piedad eucarística, en concreto la adoración eucarística, podrían ser renovadas y fomentadas aprendiendo a entenderlas de forma nueva y más profunda en su dimensión eclesial-comunional desde el espíritu de la eclesiología eucarística conciliar y haciendo valer expresamente su dimensión y misión eclesial y social[624].

Un segundo campo concreto de problemas concierne a la relación entre la Iglesia universal y la Iglesia local o particular. La posibilidad de una relación equilibrada, por la que siempre hay que luchar, depende sobre todo de cómo se determine la relación entre la eclesiología bautismal universalmente orientada y la eclesiología eucarística que parte de la Iglesia local. Resulta palmario que la eclesiología eucarística hace valer la dignidad de la Iglesia local con mucha mayor claridad que una eclesiología bautismal de enfoque universal[625]. Pero, bien entendidos, ambos enfoques pueden abrirse uno al otro. Una eclesiología eucarística adecuadamente entendida es también consciente de que siempre es el único Señor el que está presente en la única eucaristía que se celebra en las diferentes Iglesias locales, de suerte que toda celebración de la eucaristía de toda Iglesia local incluye la comunión con el resto de Iglesias locales que celebran la eucaristía y con la Iglesia universal. Allí donde se rompe esta comunión universal con todas las Iglesias locales que celebran la eucaristía, allí el ser Iglesia de la Iglesia local afectada se encuentra herido.

Con todo, este problema de la relación entre Iglesia universal e Iglesia particular solo deviene concreto y adquiere toda su agudeza mediante la cuestión del ministerio petrino, motivo de controversia entre Oriente y Occidente. Cada vez que celebramos la eucaristía recordamos al obispo de Roma, con lo cual expresamos que celebramos la eucaristía en comunión con él. Cada vez que participo en celebraciones ortodoxas de la eucaristía, siento un pinchazo en el corazón cuando se leen los dípticos, o sea, la lista de los patriarcas en comunión con los cuales se celebra la eucaristía y percibo que en ellos no está el nombre del obispo de Roma. La cuestión del ministerio petrino es, por tanto, bastante más que una cuestión institucional y disciplinaria. Llega hasta el centro de la Iglesia, incluso cabría decir: hasta el corazón de la Iglesia, a la celebración de la eucaristía, y con ello hasta el corazón de la eclesiología eucarística, impidiéndonos compartir la única mesa del Señor y beber del único cáliz.

Tanto más reconfortante resulta que en el concilio Vaticano II se encuentren los rudimentos para reflexionar sobre esta cuestión en el contexto más amplio de una eclesiología sacramental de comunión. Hoy existe consenso sobre el hecho de que en este debate no podemos pretender imponer a Oriente nuestro sistema occidental. Antes bien, se trata de traducir la doctrina occidental del primado, cuya idea rectora es la autoridad. Esta tarea plantea en la actualidad a la Comisión Mixta Internacional de Diálogo Teológico enormes retos, en los que en el presente contexto no podemos profundizar ya más[626].

Este problema puede formularse también preguntando: la visión oriental, más centrada en la Iglesia local y en la eucaristía, y la visión occidental, más centrada en la Iglesia universal y fundada con ayuda de la teología bautismal, ¿son dos posiciones

contradictorias y, en esa medida, motivo de separación entre las Iglesias o pueden entenderse como visiones complementarias, como sugiere el concilio Vaticano II[627]? Es posible que la diferencia entre ambos enfoques tenga su origen en la distinta praxis de iniciación. Mientras que para Oriente el bautismo, la confirmación y la eucaristía constituyen una unidad en la iniciación y siempre son administrados conjuntamente, en Occidente la iniciación se ha convertido, a resultas del bautismo de niños, en un proceso temporalmente extenso, con lo cual el bautismo adquiere mayor peso propio. Pero esta diferencia no se entiende como motivo de separación entre las Iglesias[628]. Así, cabría tratar de integrar la eclesiología eucarística en una eclesiología universal (eso es lo que persigue la corriente principal de la teología católica) o abrir la eclesiología eucarística a la dimensión universal y al reconocimiento del ministerio petrino (tal como se hace embrionariamente en el documento de Rávena).

De este modo, dentro de la única Iglesia podrían coexistir diferentes tipos de eclesiología, como de hecho era el caso en el primer milenio. Lo que fue posible durante muchos siglos, ¿por qué no debería volver a ser viable, de forma nueva, en el tercer milenio? Es cierto que no podemos regresar al primer milenio, pero sí que podemos intentar en el tercer milenio algo nuevo sobre la base del primer milenio, que nos es común, y mediante la integración de los distintos desarrollos habidos durante el segundo milenio. Aún no hemos llegado a ese punto, y el camino hacia él podría ser todavía largo. Pero mi esperanza es que al final del camino lo lograremos.

VI. Consideración conclusiva

La confrontación con la eclesiología eucarística nos ha llevado por un largo camino que se remonta hasta los orígenes. Al final, nos remite hacia un futuro más o menos lejano. Pero ya hoy enriquece nuestra comprensión del misterio eucarístico. En la medida en que nos permite entender de nuevo la eucaristía como s*acramentum unitatis*, como sacramento de la unidad, nos abre este sacramento de sacramentos en sus dimensiones universales.

Los padres de la Iglesia ilustraron este aspecto universal con la imagen de que el pan eucarístico se cuece a partir de múltiples granos de cereal y el vino se prensa a partir de múltiples granos de uva[629]. Según Tomás de Aquino, la *res*, la «cosa» de la eucaristía, su última meta de sentido no es la presencia real de Cristo ni la unión de las almas con Jesucristo. Para Tomás, eso no es más que una realidad intermedia (*res et sacramentum*). La verdadera *res sacramenti*, el efecto o la virtud del sacramento, es la unidad de la Iglesia[630]. Esta consiste en la unidad de la Iglesia local, la unidad de las distintas Iglesias locales entre sí y la unidad de todas ellas con la Iglesia universal. En toda celebración de la eucaristía oramos por la unidad de las Iglesias separadas y por la paz en el mundo.

El punto de vista mencionado en último lugar remite más allá de la dimensión eclesial a la dimensión cósmica de la eucaristía. La transformación de las especies eucarísticas del pan y el vino anticipa hasta cierto punto de modo sígnico-sacramental la transformación del cosmos. De ahí que en la celebración de la eucaristía puedan y deban incorporarse todas las formas de arte humano, en especial la música. El resplandor terreno y la belleza de la celebración deben ser manifestación de la gloria escatológica[631].

La dimensión escatológica de la eucarística resulta plenamente del hecho de que en ella celebramos la unidad de la Iglesia terrena y la Iglesia celestial. El propio Jesús anticipó en su última cena el escatológico banquete celestial (cf. Mc 14,25 par), y la comunidad primitiva de Jerusalén celebraba la eucaristía con anticipado júbilo escatológico (cf. Hch 2,26). De este modo, en cada celebración de la eucaristía se abre, como si dijéramos, una rendija por la que se nos permite asomarnos al mundo futuro. O más claramente aún, cada celebración de la eucaristía es, como celebración de la Pascua, una celebración del tránsito desde este mundo de muerte al mundo de la vida nueva e imperecedera. Así, la celebración de la eucaristía anticipa la paz (*šalom*) escatológica prometida por los profetas y por Jesús. La eucaristía es sacramento del reino de Dios.

CUARTA PARTE:
La penitencia

10.
¿Confesión fuera del confesionario?

El sacramento de la penitencia[632], en especial su carácter judicial[633], sigue contándose entre los puntos controvertidos entre las Iglesias separadas. Esto es cierto pese a algunos acercamientos y nuevas reflexiones por parte de la teología protestante[634], que ha descubierto un «territorio sin explorar» en su teología y praxis y se esfuerza por recuperar lo perdido. Su pobreza es su riqueza, porque ello ha movido a la teología protestante a descubrir en la Escritura y la tradición toda una serie de posibles formas penitenciales y a renovarlas de manera adecuada a los tiempos. Algo podrían aprender de todo este proceso la teología y la praxis católicas. Estas están convencidas de haber conservado lo esencial del mensaje bíblico, pero se han concentrado tanto en ello, en lo esencial, que han perdido de vista y dejado de llevar a la práctica el amplio espectro de formas posibles. Eso ha ocasionado un palmario empobrecimiento de la vida cristiana y eclesial. Actualmente constatamos por todas partes una crisis real del sacramento de la penitencia, un malestar e insatisfacción con las formas existentes hasta ahora, una búsqueda de nuevas posibilidades[635].

El concilio Vaticano II anima explícitamente a una nueva reflexión de tales características cuando estipula: «Revísese el rito y las fórmulas de la penitencia de manera que expresen más claramente la naturaleza y el efecto del sacramento»[636]. Es evidente que semejante requerimiento presupone que la actual forma del sacramento de la penitencia no cumple del todo esta exigencia. Precisamente en este punto, un «ecumenismo hacia delante», o sea, el valiente acometimiento en común de las tareas que plantea la nueva situación, parece ser más fecundo que una interminable disputa sobre el *statu quo* de la praxis y la teología cultivadas por ambas partes hasta la fecha.

I. La fuerza perdonadora de pecados de la palabra de Dios

Según el testimonio de la Escritura, la conversión es una exigencia fundamental que se le plantea al ser humano[637]. A la Escritura no le interesa solo el arrepentimiento y la reparación por transgresiones concretas de la ley divina, sino «una nueva actitud del hombre respecto de Dios y su voluntad, actitud que engloba todos los ámbitos de la vida humana»; hay que volverse hacia Dios con toda la existencia personal de uno y tomarlo incondicionalmente en serio en todas las decisiones[638]. Una conversión así entendida es solo la expresión negativa de lo que se afirma positivamente con el término «fe»: fundamentación de la existencia humana en la gracia divina. Semejante fe hace justo al hombre ante Dios (cf. Rom 1,17; 3,22; Gal 2,16; etc.). Mediante esta fe, Dios purifica los corazones de las personas (cf. Hch 15,9).

Por consiguiente, la pregunta por la penitencia es en primer lugar una pregunta por una nueva fe personal que se tome en serio el primer mandamiento: «Yo soy el Señor, tu Dios». Semejante fe no es solo la disposición, sino verdaderamente el alma de la penitencia cristiana. Por eso, hasta la Edad Media el énfasis principal de la doctrina de la penitencia no recaía sobre la absolución del sacerdote, sino en los actos personales de penitencia del penitente[639]. Todos los esfuerzos de renovación deben partir de la reflexión sobre cuál es la mejor manera de suscitar y profundizar esta fe personal y la conversión interior.

La fe, sin embargo, solo es posible mediante la palabra de la predicación (cf. Rom 10,17). La palabra predicada del Evangelio es una palabra eficaz: obra lo que dice. Por eso, la homilía no solo habla sobre el perdón de los pecados, sobre la reconciliación y la paz con Dios; antes bien, obra asimismo el perdón, la reconciliación y la paz. La palabra posee, por así decir, una función sacramental[640]. Esto lo expresa también la liturgia romana cuando, tras la proclamación del Evangelio, dispone que el sacerdote diga las palabras: «Las palabras del Evangelio borren vuestros pecados».

Este testimonio de la liturgia tiene que ser colocado junto a la condena por el Tridentino de la proposición de que el sacramento de la penitencia consiste en el *mero* servicio a la predicación de la palabra[641], para percatarse de toda la envergadura de la doctrina católica. Es posible que solo se condene la absolutización herética de semejante tesis. El sacramento de la penitencia no es más que una concreción especial y una *eficaz* presentación a través de signos de la palabra de Dios, que siempre es a la vez palabra enjuiciadora y palabra de gracia. El centro y el alma de la penitencia consisten en la escucha y el cumplimiento de esta palabra de anuncio de la gracia y del juicio de Dios. La fe que se deja interpelar de este modo por la predicación comporta *eo ipso* una vinculación afectiva con la Iglesia. Incluye, pues, en sí *de raíz* todos los elementos esenciales del sacramento de la penitencia.

La fe solamente es auténtica cuando es eficaz en el amor (cf. Gal 5,6). Por eso, la Escritura y toda la antigua tradición de la Iglesia caracterizan los frutos de la fe, la oración, el ayuno y las limosnas como medios del perdón de los pecados[642]. En virtud de

ellos pueden borrarse nuestros pecados diarios. Sobre todo las obras del amor cristiano auxiliador en cuanto expresión de una fe sincera representan en la actualidad una forma adecuada de penitencia cristiana. Las acciones cuaresmales ya habituales en algunos países (en Alemania, por ejemplo, impulsadas por *Misereor*, *Adveniat*, etc.) constituyen una de tales formas nuevas de penitencia, que expresan de forma bella que no es posible reconciliarse con Dios si uno no está dispuesto al mismo tiempo a reconciliarse con sus hermanos.

II. La confesión a laicos

La tradición eclesial conoce además una serie de formas adicionales de penitencia en las que los laicos desempeñan un importante papel. Ya en Sant 5,16.19s se lee la exhortación: «Confesad unos a otros los pecados, rezad unos por otros, y os sanaréis. Mucho puede la oración solícita del justo… Hermanos míos, si uno de vosotros se aparta de la verdad y otro lo endereza, el que convierte al pecador del mal camino salvará su vida de la muerte y cubrirá una multitud de pecados». Como piensan la mayoría de los exégetas, este pasaje no puede entenderse como referido a la penitencia sacramental en sentido estricto, pues aquí no se atribuye ninguna función especial a los presbíteros[643]. Así pues, es evidente que estamos ante una invitación a la confesión entre laicos. Según la antigua regla comunitaria de Mt 18,15-18, la Iglesia oficial solamente debe intervenir por medio de su presidente cuando el diálogo fraternal entre los implicados –bien a solas, bien acompañados de otros miembros de la comunidad– no sirve de nada. Por tanto, la forma ministerial de la penitencia mediante exclusión y readmisión en la comunión de la Iglesia no representa más que, por así decir, la *ultima ratio*, no el medio ordinario, sino el extraordinario, para reconducir al pecador a Dios y a la comunidad.

Según la praxis penitencial de la Iglesia antigua, la comunidad entera, con sus súplicas y haciendo ella misma penitencia, intercede a favor del pecador ante Dios[644]. A la intercesión de los mártires y de los monjes se le atribuía una importancia especial[645]. A partir de ahí se desarrollaron en la temprana Edad Media y en la alta Edad Media la teoría y la praxis de la confesión a laicos[646]. Por regla general, esta se tenía por el medio ordinario para el perdón de los pecados veniales y por el medio extraordinario para el perdón de pecados mortales en caso de necesidad, cuando no se podía localizar a un presbítero. En este último caso, la confesión a un laico se consideraba habitualmente una expresión especialmente realista del *votum sacramenti*. Tomás de Aquino califica, por eso, la confesión a laicos como sacramento incompleto[647]; Alberto Magno llega a denominar al laico a quien uno se confiesa *minister vicarius*, que dispone de la necesaria autorización en virtud de la unidad de la Iglesia en la fe y la caridad[648]. Pero también él niega la sacramentalidad en sentido propio y pleno a la confesión a laicos[649]. Solo mediante Tomás de Aquino y, sobre todo, Duns Escoto se puso en primer plano la absolución sacerdotal con tanta fuerza que la confesión a laicos dejó poco a poco de realizarse. Finalmente, los reforzamientos contrarreformistas llevaron esta cuestión tan lejos que aquí se perdió un valioso fragmento de tradición.

Después de la superación de tales unilateralidades contrarreformistas sería muy deseable que esta forma de la penitencia en la Iglesia volviera a utilizarse. La confesión a laicos podría ser relevante sobre todo para la «acción doméstico-sacerdotal» de los padres con sus hijos, de los cónyuges entre sí y también entre amigos. Pero es posible asimismo llevarla a cabo con laicos de madura espiritualidad cristiana y rica experiencia existencial. En efecto, en las cuestiones de la vida cristiana diaria, los laicos poseerán en muchos casos más experiencia que los sacerdotes. Por eso, la confesión a laicos parece

pertinente para los problemas, las actitudes erróneas y el desarrollo espiritual en la vida cristiana cotidiana. En cambio, cuando un cristiano ha renegado por completo de Cristo y de la comunión de la Iglesia (lo que en Mt 18,15ss evidentemente se presupone), o sea, cuando realmente vive en pecado mortal[650], es posible que este tipo de confesión tan solo resulte adecuada como medida extraordinaria de urgencia. En un caso así, la Iglesia debe actuar a través de sus representantes oficiales y celebrar el sacramento de la penitencia en el sentido propio y estricto del término.

Según lo dicho hasta ahora, a la confesión a laicos le serían esencialmente inherentes los tres elementos siguientes: (1) la recíproca mostración de culpabilidad, o sea, el llamarse mutuamente la atención con tacto e inteligencia sobre errores, peligros, actitudes equivocadas; (2) la promesa de la gracia divina, la palabra alentadora, el consejo espiritual, la ayuda cristiana para la vida, el acicate para hacer el bien, el señalamiento de posibilidades de cómo realizar en concreto el ser cristiano; (3) la súplica por el otro y la penitencia vicaria. La disposición a esta última será un criterio inequívoco para discernir el criticismo infatuado de la auténtica *correctio fraterna*, dispuesta ella misma a la penitencia.

Una modalidad de la confesión a laicos que nos ocupa aquí es la confesión reconciliadora. En ella, la confesión de culpa se realiza directamente a la persona contra la que uno ha pecado a causa de disputa, difamación, calumnia u otra conducta similar. Esta forma de penitencia no precisa de rito alguno; puede llevarse a cabo sobriamente mediante una disculpa, un apretón de manos, un reconciliador intercambio de impresiones y la oración intercesora de uno por otro (quizá ni siquiera pronunciada, sino tácitamente presupuesta). Entre cristianos, tales formas humanas de reconciliación siempre son a un tiempo relevantes en el plano de la salvación. La reconciliación con el hermano y la reconciliación con Dios van indisolublemente unidas. Numerosas dificultades y cohibiciones en nuestras familias, comunidades, parroquias, órdenes, instituciones eclesiásticas se deben a que esta forma de penitencia no se toma en serio ni se practica. Así, surgen y se refuerzan tensiones que dificultan y complican en grado máximo el cumplimiento de las tareas cristianas y eclesiales comunes. La palabra de Señor hace depender el acercamiento al altar de una confesión reconciliadora de este tipo (cf. Mt 5,23s).

III. La confesión general

En esta versión, la penitencia adopta forma litúrgica. Consiste en una confesión de culpa general, o sea, común y sin especificar, a la que luego sigue la absolución sacramental del sacerdote. Esta forma de la penitencia, a la que según las normas actualmente vigentes es legítimo recurrir en situaciones de excepción y necesidad[651], puede invocar a su favor una amplia fundamentación en la tradición eclesial.

Ya el Antiguo Testamento conoce una confesión general de culpa de la comunidad reunida[652]; algunas alusiones en el Nuevo Testamento y en los padres apostólicos permiten conjeturar que esto era cierto también para la más antigua liturgia cristiana (cf. Sant 5,16.19s; 1 Jn 1,9; 5,16)[653]. Como es sabido, en la Iglesia antigua existía una verdadera liturgia penitencial[654]. Ya a finales del siglo V y principios del VI se incorporó a todo el pueblo fiel a las oraciones que se pronunciaban sobre los penitentes. Los restos de esta liturgia penitencial los encontramos aún hoy en la *oratio super populum* de Cuaresma[655]. Asimismo, el pueblo pronto fue incorporado a la readmisión de los penitentes (el rito verdaderamente sacramental de la penitencia en la Iglesia antigua) en Jueves Santo. Del siglo X en adelante, esta reconciliación se concedía también otros días del año. Y desde comienzos del siglo XI se multiplican las noticias de que tales absoluciones solían ir asociadas a una homilía. El predicador pedía a la comunidad que alzara las manos o proclamara el confíteor (o «yo pecador») y luego impartía la absolución. Cabe hablar, por consiguiente, de una suerte de absolución general, que a la sazón cumplía en gran medida la función de nuestra actual confesión devocional, pues el pueblo era invitado a confesar además los pecados mortales en una confesión particular[656].

Esta suerte de absolución general pervivió aún largo tiempo después de la Edad Media, aunque más tarde se le retiró el carácter estrictamente sacramental: en el confíteor de la misa, en el rezo de las horas (la prima y las completas)[657] y en la «confesión general de culpas» que hasta el siglo XX se llevaba a cabo en muchos lugares después de la homilía dominical[658]. En ambos casos estamos ante una liturgia penitencial «rudimentaria». Por desgracia, hasta ahora la renovación litúrgica apenas ha asumido este último resto de la liturgia penitencial de la Iglesia antigua. Más que renovarla de forma adecuada a los tiempos, la ha dejado completamente de lado. En la Iglesia oriental, esta forma de perdón sacramental de los pecados al margen de la confesión individual privada ha continuado existiendo hasta la fecha[659]. En la liturgia protestante continúan vivas hasta hoy al menos la confesión general de los pecados y una posterior oración de intercesión del pastor[660].

La insatisfacción con la actual praxis de la confesión, en especial a la vista de la gran afluencia de fieles en vísperas de los días festivos y la mecanización del proceso de confesión que ello conlleva, ha encendido de nuevo el debate sobre la reintroducción de la confesión general en el marco de una liturgia penitencial también en la Iglesia

católica[661]. Semejante liturgia penitencial podría consistir en: una o varias lecturas bíblicas; cantos; homilía; preguntas para el examen individual de conciencia inteligentemente formuladas, que cada cual responde entre sí delante de Dios; una confesión común de culpa; eventualmente, un ofertorio; y, por último, la absolución sacramental mediante la oración e imposición de manos del sacerdote.

Esta forma de penitencia no tendría por qué –ni debería– llevar a la eliminación ni desvalorización de la confesión individual. Esta podría y debería seguir siendo preceptiva para los pecados realmente graves; por lo demás, también estaría disponible para personas que deseen dirección espiritual y asesoramiento de conciencia[662]. Antes al contrario, semejante liturgia penitencial podría descargar a la confesión individual de la habitual afluencia multitudinaria, poniéndola de nuevo en situación de cumplir la función para la que suele ser recomendada. También podría contribuir, mediante la homilía y el examen de conciencia, a la formación de las conciencias, al menos en igual medida que la media de las confesiones individuales. Expresaría el carácter comunitario de la penitencia con mucho mayor énfasis que estas y podría suscitar el espíritu de la penitencia intercesora, vicaria. Por último, de este modo se renovaría de forma adecuada a los tiempos un pedazo de la antigua tradición eclesial. Todo ello hace muy deseable la introducción de esta liturgia penitencial, sobre todo durante los tiempos penitenciales que la Iglesia celebra desde antiguo, el Adviento y la Cuaresma, así como en las vísperas de las grandes fiestas y en las témporas.

Mientras esta forma de liturgia penitencial con absolución sacramental no esté permitida, ya hoy sería posible celebrar una liturgia penitencial sin absolución sacramental, pero con una deprecativa oración de intercesión a cargo del presbítero. En muchos casos podría reemplazar ya en la actualidad a la confesión devocional. Pero por el momento también podría celebrarse una suerte de preparación comunitaria para la confesión asociada a la posibilidad de confesar individualmente con alguno de los diversos confesores presentes en la celebración.

Las cuestiones dogmáticas que se interponen entre las Iglesias no se pueden, ciertamente, resolver por medio de tales reformas prácticas. En el fondo, todas ellas desembocan en la cuestión principal del lugar del ministerio en la Iglesia. Esta cuestión debería abordarse por extenso y de manera específica. Pero las diferencias también están relacionadas con la distinción entre penitencia sacramental y no (plenamente) sacramental. A este respecto, aquí nos limitaremos a observar que sería un funesto malentendido querer ver esta diferencia como algo cuantitativo y asociado a la certeza de la gracia. Semejante magia sacramental puede ser en ocasiones inconscientemente virulenta en algunos católicos, pero en modo alguno es doctrina oficial de la Iglesia. La diferencia no radica en la cantidad de gracia que se recibe; antes bien, esta la concede Dios como quiere y como se corresponde con la fe personal de cada penitente. La diferencia estriba en el modo en que se otorga la gracia de la reconciliación y en la situación humana y cristiana específica sobre la que se derrama la indulgencia divina. El sacramento de la penitencia en sentido propio está concebido primordialmente para la

situación (en el caso de un cristiano practicante, a buen seguro extraordinaria) de pecado mortal, de resuelta abjuración tanto de Dios como de la comunión de la Iglesia. Más allá de este «límite mortal», la vida cristiana y eclesial permite, sin embargo, multitud de escalones y grados de intensidad. A este carácter dinámico y de la vida cristiana y eclesial, a su diferenciación moderna y su posible pluralismo, la Iglesia solo puede hacerle justicia también en la praxis penitencial cultivando diversas formas y manteniéndose flexible y sensible a los matices en su pensamiento y acción. Con ello crea una primera e ineludible condición *sine qua non* para un diálogo razonable sobre las cuestiones de controversia aún abiertas. Solo si explota al máximo las riquezas y la diversidad de su propia tradición en lo relativo a la praxis penitencial estará la Iglesia preparada para hablar sobre las nociones y formas de otras Iglesias y para hacer justicia a las exigencias pastorales a las que actualmente se enfrenta ella misma.

11.
Esencia y formas de la penitencia.
Ideas para la renovación
de la praxis penitencial de la Iglesia

El concilio ha colocado a toda la Iglesia, pero en especial a nosotros los sacerdotes, ante la tarea de renovar la Iglesia y todos sus ámbitos de vida. Desde entonces, es mucho lo que se ha puesto en movimiento. Pero ninguna persona que considere de manera sobria y objetiva la situación de la Iglesia en el posconcilio puede cerrar los ojos al hecho de que este movimiento de renovación atraviesa una primera crisis: unos están hondamente preocupados; otros, decepcionados. Unos temen que se renuncie a la seriedad, la pretensión de incondicionalidad del Evangelio, el espíritu de la penitencia y la herencia de la tradición; otros, por el contrario, reclaman una reorientación mucho más radical del pensamiento, a fin de hacer justicia a las exigencias de la época. Tanto el término «renovación» mismo como su contenido corren a menudo peligro de que se hable demasiado de ellos y de devenir, en consecuencia, poco creíbles.

Por eso, el momento actual parece pedir una nueva reflexión sobre la verdadera esencia de una renovación cristiana y eclesial. En efecto, solamente en el recto espíritu de renovación pueden encontrarse las formas adecuadas de renovación.

Cuando habla de renovación, la Escritura se refiere siempre a la renovación del corazón, la conversión del ser humano, o sea, la penitencia. Asimismo, los textos conciliares hablan de renovación y purificación a la par. En consecuencia, el programa de la renovación no tiene nada que ver con la reforma por el mero deseo de reforma, no tiene nada en común con la adaptación superficial. Antes bien, está anclado en el centro del mensaje cristiano mismo: «Convertíos y creed en el Evangelio» (Mc 1,15). Toda renovación intraeclesial debe medirse, pues, por si es capaz o no de suscitar este espíritu de penitencia y una conversión seria. Ahí radica la norma que nos ayuda a discernir lo útil y urgente de lo que tal vez tan solo sea deseable o incluso innecesario y nada más que desorientador, a discernir lo esencial de lo secundario. Así y todo, también es cierto lo contrario: toda penitencia correctamente entendida es a la vez renovación. Debe mirar hacia delante, debe estar dispuesta a reorientarse y a escuchar los signos de los tiempos, a través de los cuales nos llama Dios. Por eso, colocar el mensaje de la penitencia en el centro de la praxis pastoral de los próximos años es una decisión fecunda que puede ayudarnos a avanzar.

Dispuestos ya a proceder así, debemos, no obstante, constatar con la necesaria sobriedad que hoy la palabra «penitencia» no suena bien. Se encuentra lastrada por una nube de malentendidos y afectos. Tales malentendidos –esto hay que tenerlo claro también– no conciernen solo a formas aisladas de la praxis de la penitencia y el ayuno; antes al contrario, afectan a la propia realidad de la penitencia, en especial a su carácter

sacramental. Verdaderamente, no basta con configurar el ordenamiento del ayuno de forma más flexible y adecuada a los tiempos. Para decirlo con las palabras de Juan XXIII, se trata de un «nuevo esfuerzo» por entender de manera teológicamente nueva lo que se quiere decir con el mensaje de la penitencia y por proclamarlo de forma nueva en la predicación. Primero debemos volver a aclararnos nosotros y a aclarar a los fieles qué es y qué no es desde el punto de vista teológico la penitencia; solo entonces podremos tratar de plasmar estas ideas en una renovación, creativa y adecuada a los tiempos, de antiguas formas eclesiales de penitencia que en parte han caído en el olvido. Por eso, a continuación intentamos en las dos primeras partes de este ensayo formular sendas afirmaciones teológicas fundamentales. Nos ocupamos (I) de la fe como el alma de la penitencia, y (II) de la caridad, del amor, como la forma de la penitencia. Luego, en una tercera parte (III), hablaremos de las formas de penitencia posibles en la actualidad.

I. La fe, alma de la penitencia

1. La penitencia como gracia divina

Lo primero que hay que decir sobre la penitencia desde la óptica de la teología es que constituye una gracia. Es primordialmente acción divina. Tal cual la entiende la Escritura, la penitencia, antes de nada, se le concede a la persona en vez de exigírsele. Como acción y actitud del ser humano, la penitencia se basa en la gracia precedente de Dios, quien nos amó cuando aún éramos pecadores (cf. Rom 5,8). Es la gracia de tener la capacidad y la autorización para comenzar de nuevo. Es el don de la libertad de los hijos de Dios, que nos libera de la esclavitud del pecado y la culpa. Nadie puede romper por sus solas fuerzas los grilletes del propio pasado, nadie puede escapar por sus solas fuerzas de la solidaridad de todos los seres humanos en la culpa. De ahí que la penitencia sea, en primer lugar, acción y gracia de Dios.

Según el mensaje neotestamentario, la penitencia es, por así decir, solo el negativo, el trasfondo oscuro de algo positivo, a saber, la llegada del señorío, del reinado de Dios. La conversión y la penitencia solamente son posibles porque ya ha llegado el reinado de Dios. El mensaje sobre el pecado y la exigencia de penitencia no es más que el reverso del mensaje del amor del Padre, quien entrega a su Hijo para buscar lo que estaba perdido. La conversión y la penitencia solo son posibles porque el hijo sabe –o al menos confía en– que el padre, como se dice en la parábola, ya lo busca con la mirada y lo espera; solo así se atreve el hijo a ponerse ante los ojos del padre y confesarle: «Padre, he pecado contra el cielo y contra ti» (Lc 15,21). Cabe incluso ir un paso más allá y afirmar: únicamente a la luz de la cercanía de Dios se percata el ser humano de lo alejado de Dios y de lo perdido que de hecho está; únicamente a la vista del amor divino experimenta el ser humano la necesidad de convertirse. Solo ahora se da cuenta con claridad de que no basta con «ser una persona decente y no haber matado a nadie», sino que para él resulta vergonzoso quedarse de forma tan indolente a la zaga del amor de Dios y reaccionar a este con tan escasa generosidad.

Si, como predicadores, queremos volver a suscitar en nuestras comunidades el espíritu de la penitencia, eso no podrá acontecer teológica ni psicológicamente más que hablando, antes de nada y con la necesaria amplitud y profundidad, de la cercanía de Dios en Jesucristo. A la penitencia no se lleva a nadie reprochándole el mayor y más drástico catálogo posible de pecados, quitándole las ganas de vivir, sacando a la luz en una suerte de tosco e indiscreto desvelamiento psicoanalítico sus motivaciones, sin duda a menudo deplorables, resaltando las insuficiencias morales solo laboriosamente ocultas bajo el mando de una decencia burguesa. Eso es crítica social, que también tiene su lugar, pero no es la principal tarea del predicador. Y sobre todo, a través de ella no se alcanza lo que debe ser la penitencia cristiana.

¿Qué es esta penitencia? Ya este primer punto de vista –la penitencia como acción y gracia divina– nos permite rechazar tres malentendidos de la esencia de la penitencia

históricamente influyentes.

En primer lugar hay que mencionar el error pagano. Aquí, la penitencia se equipara con las prácticas penitenciales externas, como de hecho se encuentran en todas las religiones: penitencia vistiéndose con tela de saco y cubriéndose de ceniza, mediante lamentos penitenciales, ayuno, privación del sueño y demás mortificaciones. Si tales prácticas externas se convierten en lo esencial, entonces piensa equivocadamente el hombre que puede y debe hacer cambiar de opinión a Dios y reconciliarse con él por sus propias fuerzas; en cambio, según la fe, es Dios mismo quien nos reconcilia consigo (cf. 2 Cor 5,18). Es innegable que algunas manifestaciones de la historia de la devoción y los santos cristianos se aproximan mucho a este error pagano.

En segundo lugar cabe mencionar el error judío. El judaísmo posexílico confundía en gran medida la penitencia con la conversión a la ley y con la evitación de transgresiones concretas de esta, todo ello asociado a la intención de una nueva fidelidad a la ley. En este caso, la relación con Dios corre el peligro de deslizarse hacia lo moral o incluso lo casuístico-legalista. También aquí se cumple: *anima semper iudaica*.

Por último, hay que señalar asimismo el error griego. En él, la penitencia deviene cambio de mentalidad, introspección, recogimiento y reflexión. En aras de lo *humanum* del hombre, tal introspección nos es, cabalmente en la actualidad, muy necesaria. A menudo constituye incluso el presupuesto humano para iniciar a la auténtica penitencia cristiana. Pero la penitencia cristiana no significa solo introspección (*Einkehr*), sino también conversión (*Umkehr*) y reorientación (*Hinkehr*) hacia Dios; no consiste única y exclusivamente en que el ser humano se encuentre consigo mismo, sino en que se encuentre con Dios. Con ello, hemos llegado ya a la segunda afirmación sobre la esencia de la penitencia cristiana.

2. La penitencia como giro personal hacia Dios

Por parte del ser humano, la penitencia es la respuesta de la fe a la oferta del amor divino. Ya en el llamamiento a la conversión de los profetas veterotestamentarios se persigue el giro hacia Dios del hombre en su totalidad. Dios quiere obras de penitencias y pequeños sacrificios aislados. Según los profetas, lo que quiere es el corazón del hombre; esto es, el ser humano debe orientar su vida entera, en todos sus ámbitos, hacia Dios. El pecado es el intento de asegurar la propia vida de modo equivocado a través de la política y el dinero, a través de los propios conocimientos y capacidades. «Conversión» significa buscar por completo en Dios el sostén último de la vida, desasiéndose con ello de falsas seguridades, que en el fondo no son sino falta de fe. «Conversión» y «fe» significan fundamentar toda la existencia en Dios, tomarse en serio a Dios como Dios, como la realidad última y determinante para el ser humano. De ahí deriva la conclusión de renunciar a lo visible y aparentemente seguro en aras de la esperanza y la confianza.

Así pues, el espíritu y la actitud de la penitencia se basan por entero en el espíritu y la actitud de la fe en Dios. La fe y la penitencia son dos caras de una misma realidad.

Una homilía penitencial correctamente planteada debe ser una homilía sobre la fe y conducir a la profundización de esta. Las obras de penitencia y la praxis penitencial solamente tienen sentido y son comprensibles y asimilables desde dentro para el hombre si aparecen como expresión de la fe. Por eso, la penitencia entendida desde la fe es también algo del todo positivo. No es sombría mortificación ni desprecio no cristiano del mundo, tampoco estoica frialdad emocional ni escepticismo intelectual. Está asociada a la alegría. Procede del regocijo en Dios y su grandeza y suscita alegría, porque en Dios encuentra sostén y certeza, vida y fuerza. De ahí surge por sí solo un sentido del humor superior, que no concede con brutal seriedad importancia ni valor desproporcionados a las cosas de la vida, sino que las coloca en el lugar que les corresponde y donde tienen su razón de ser. El humor únicamente es posible allí donde existe distancia; y la distancia respecto del mundo solo es humanamente «lograda» allí donde está impregnada de humor.

Este aspecto lo ilustran de forma muy hermosa dos parábolas del Nuevo Testamento: la parábola del tesoro oculto en el campo y la parábola de la perla (cf. Mt 13,44ss). En ambas se trata de un inesperado hallazgo afortunado, que es motivo de gran alegría. Impulsada por esta alegría, la persona favorecida por la fortuna vende todo cuanto tiene para adquirir el tesoro o la perla. El afortunado se convierte así realmente en un aventurero que renuncia a todo sin reservas, que se juega todo a una sola carta, para de ese modo conseguir la dicha. Así pues, la penitencia es, en primer lugar, algo positivo; es alegría, es cumplimiento, es sentirse abrumado.

Solo de esto positivo deriva luego lo aparentemente negativo: el desprenderse de algo, el desasirse, la renuncia en aras de otra cosa mayor y mejor. En último término, la penitencia no es sino libertad y desasimiento interior; coincide con la libertad para la que Cristo nos ha liberado (cf. Gal 5,1). Con ello hemos llegado ya al tercer aspecto de nuestra tesis: «La fe, alma de la penitencia».

3. La penitencia como seguimiento de Cristo

La fe cristiana es siempre *pístis eîs Christón*. Tiene su punto de referencia y su centro en Cristo. De ahí que la penitencia cristiana deba entenderse siempre como seguimiento de Cristo, como vida en Cristo, quien vicariamente hizo penitencia por nosotros de una vez por todas.

Justo cuando se entiende la penitencia en toda su radicalidad y totalidad, uno se ve empujado involuntariamente a plantear la pregunta: ¿quién de nosotros es capaz alguna vez de semejante entrega absoluta, de semejante libertad y superioridad interior? De hecho, solo hay una persona que haya vivido esta entrega a la voluntad del Padre y esta abnegación hasta las últimas consecuencias: Jesucristo. Su voluntad humana era por completo forma hueca para la acción de Dios en él y a través de él. De ese modo pudo Dios reconciliar al mundo consigo (cf. 2 Cor 5,18). Por medio de su obediencia hizo vicariamente penitencia por todos nosotros y nos posibilitó un nuevo comienzo.

Para nosotros, la penitencia solamente puede consistir en hacer nuestra en creciente medida esta actitud de obediencia y servicio de Cristo, en vivir nosotros en él y él en nosotros. Esta configuración con el modelo de su muerte acontece por primera vez y de forma básica en el sacramento de la fe, en el bautismo (cf. Rom 6,3ss). Por eso, en el bautismo se fundamenta la penitencia cristiana diaria, que consiste en dejarse apresar cada vez más por Cristo, para de ese modo familiarizarse más y más con la realidad fundada con el bautismo. No en vano, el verdadero y específico tiempo de penitencia de la Iglesia, la Cuaresma, es simultáneamente el tiempo de preparación para el bautismo o, en el caso de los ya bautizados, para la renovación de ese sacramento. Este enraizamiento cristológico y sacramental de la penitencia es esencial para prevenir un malentendido unilateralmente moral y ascético.

Por eso resulta muy importante que la renovación de la mentalidad y la praxis penitenciales comience por una renovación de la fe en Cristo y del anuncio de Cristo. En efecto, creer que esta fe en Cristo puede darse tranquilamente por supuesta sería cerrar los ojos a la realidad pastoral. Lo único que habría que hacer sería, en tal caso, extraer de esa fe las correctas consecuencias teóricas y, sobre todo, prácticas. En mi opinión, uno de los principales y más complejos problemas pastorales y teológicos es cómo recuperar la fe en Jesucristo de modo tal que no se quede en la mera repetición de las fórmulas antiguas y tradicionales, sino que llegue a la apropiación viva y personal, a la comprensión existencial.

La fundamentación cristológica y sacramental de la penitencia debe excluir sobre todo el error de que somos los seres humanos quienes debemos reconciliarnos con Dios, de que los seres humanos debemos desagraviar la infinita ofensa asociada a nuestro pecado. ¿Cómo va a ser posible tal cosa? En este punto, hace tiempo que se precisa una revisión de las oraciones de penitencia y arrepentimiento de nuestros libros devocionales. Pues tales formulaciones no solo son teológicamente desafortunadas. Dada la actual situación de conciencia del ser humano, cierran a este el acceso interior a la esencia de la penitencia. No somos nosotros quienes nos reconciliamos con Dios; antes bien, Dios ya se ha reconciliado con nosotros de una vez por todas en Jesucristo. La tarea que tenemos pendiente es abrirnos al Espíritu de Cristo, cultivar los mismos sentimientos que él, quien se abajó por nosotros (cf. Flp 2,5s).

Con ello hemos dicho ya lo esencial, espero, sobre la primera tesis: «La fe, alma de la penitencia». Pero lo dicho hasta ahora sigue siendo demasiado abstracto y en gran medida insuficiente para el hombre actual. A los seres humanos les inquieta hoy la pregunta de cómo puede experimentarse a Dios en nuestra época, «qué hay que hacer» para encontrarse con Dios, qué significa seguir a Jesús, cómo puede llevarse a cabo, pues, de forma concreta la penitencia. Vamos a intentar abordar estas preguntas en una segunda parte, a la que damos el título: *La caridad, forma de la penitencia*.

II. La caridad, forma de la penitencia

1. El amor al prójimo como forma del amor a Dios y de la penitencia

En la actualidad, una de las preguntas más difíciles tanto para el predicador como para el teólogo es probablemente qué significa hablar de Dios. Si no se quiere incurrir en una rutina banal e irresponsable, precisamente hoy debe plantearse la pregunta de cómo se puede hablar de Dios de modo tal que el discurso sobre Dios se convierta en un poder capaz de mover la vida de las personas y no parezca meramente un venerable vestigio y una reliquia muerta de una época pasada. Hoy nos encontramos ante las preguntas más actuales y al mismo tiempo más radicales de la teología contemporánea, que está movida en lo más hondo por el problema de Dios.

El Nuevo Testamento da a esta pregunta una respuesta sorprendentemente sencilla y simple: Dios nos sale al encuentro en el prójimo, en el tú del hermano que precisa nuestra ayuda. Pero cabalmente esta respuesta en apariencia tan ingenua a un complejo problema especulativo y práctico es la que conviene con el sentimiento vital y la comprensión de la realidad del hombre moderno. El hombre vive hoy en un mundo tecnologizado, esto es, en un mundo dominado por lo mensurable, calculable, planificable y manipulable. A primera vista aquí parece quedar poco espacio para un indisponible misterio ultramundano. Pero en el tú del prójimo descubre hoy el ser humano un espacio sobre el que no podemos disponer ni debemos pretender hacerlo, algo invulnerable, una libertad que ha de ser respetada, un espacio de la trascendencia en medio de la inmanencia. Esta experiencia, que hoy probablemente está muy viva, puede abrir un acceso a la experiencia de la trascendencia, la indisponibilidad y la libertad de Dios. En este punto existe una oculta afinidad entre el Evangelio y la experiencia vital de esta época. Así, tanto el Evangelio como los signos de los tiempos confirman nuestra tesis: la forma concreta, hoy especialmente actual de la fe y la penitencia, es la caridad, el amor. La conversión a Dios pasa por la conversión al hermano. Con toda la concisión necesaria hay que recordar aquí que la oración del Señor vincula el perdón de nuestros pecados por Dios a la medida en que nosotros perdonemos los errores de los demás (cf. Mt 6,12), que Cristo nos promete que el juicio escatológico, que se actualiza anticipadamente en el juicio de la penitencia, se orienta por las obras de nuestro amor activo (cf. Mt 25,35ss).

Cabe afirmar, pues, que «penitencia» significa compromiso fraternal en el mundo, disposición a ayudar y servir, bondad, amabilidad, cortesía, consideración, paciencia, magnanimidad en el mutuo soportarse, pero también humor, alegría y todas las demás actitudes importantes en el ámbito de las relaciones humanas que aún puedan enumerarse. En este contexto, la teología actual habla en ocasiones de «conversión al mundo», sin la cual la conversión a Dios no es seria ni cristiana ni adecuada. Se habla de una «santidad mundana». Con ello se alude a aspectos esenciales del ser cristiano. En la medida en que se corresponde con la escucha creyente de los signos de los tiempos, a través de los cuales habla Dios, y en la medida en que nace del espíritu de servicio en el

seguimiento de Cristo, esta piedad mundana está protegida ante el peligro de convertirse en una piedad mundanizada y degenerar en un mero humanismo intramundano, peligro del que, sin duda, en la actualidad también existen, por desgracia, algunos gérmenes.

Penitencia y renovación de la vida cristiana y de la Iglesia significan, por consiguiente, apertura al mundo, un volverse hacia el mundo. También existe una falsa distancia del mundo que brota del temor a la responsabilidad o del miedo. Existe una distancia del mundo que comporta repliegue en el gueto, falta de solidaridad con los problemas y las preocupaciones de los hombres. Pero algunas formas de lejanía respecto del mundo probablemente son tan solo una pose, una obstinada estrechez de miras y un deseo de permanecer en el pasado que se sustraen a la llamada de Dios en el hoy y se cierran pecaminosamente, en ocasiones incluso utilizando el Evangelio como excusa. Hay un distanciamiento del mundo que es indolencia intelectual y que brota de la falta de disposición a reorientarse a diario, a seguir aprendiendo sin cesar, a percibir en las preguntas, pretensiones y necesidades de nuestros congéneres, pero también en sus ataques y reproches, qué es lo que Dios desea de nosotros hoy. Y «penitencia» sería también negarse un poco a sí mismo y, en vez de contraatacar, ser autocrítico y, en la medida de lo posible, poner remedio a las carencias detectadas.

Pero la forma interhumana, social de la penitencia de la que venimos hablando encuentra su condensación última, su presentación a modo de signo en el sacramento de la penitencia como forma eclesial y concreción de nuestra penitencia personal. De esta cuestión debemos ocuparnos a continuación.

2. El sacramento como forma eclesial de la penitencia

La afirmación de que la penitencia no es solo un acto personal, sino un sacramento, o sea, que tiene que ver con la institución y el ministerio, con normas concretas y formas vinculantes, tropieza en la actualidad con dificultades de comprensión en modo alguno insignificantes.

Algunos piensan que pueden «arreglar a solas con Dios» sus asuntos. El hombre actual tiene, justificadamente, una creciente necesidad de asegurar su esfera de intimidad frente a la intervención de las instituciones públicas. La fundamentación meramente positivista-biblicista de la sacramentalidad de la penitencia –la que afirma que, se quiera o no, Cristo lo dispuso así y que la Iglesia, guiada por su prolongada y sabia experiencia, encontró la forma actual del sacramento– apenas afronta tales dificultades. La fundamentación de la sacramentalidad de la penitencia debe partir más bien de la dimensión social de nuestra relación con Dios y de la dimensión social del pecado. El pecado destruye, en efecto, no solo la comunión con Dios, sino también la comunión con el prójimo y el orden social. Se comprende así que la reconciliación con Dios no sea posible sin la reconciliación con la comunidad de los hermanos. Esta reconciliación con la comunidad es verdaderamente el signo visible, la forma exterior de la conversión a Dios. El retorno a la comunión de la Iglesia y la readmisión del pecador en la plena comunión

eclesial pueden convertirse, pues, en signo sacramental de la nueva comunión con Dios. En este sentido hay que entender los pasajes escriturísticos que hablan del poder de «atar y desatar» (cf. Mt 16,19; 18,18), decisivos para la fundamentación de la sacramentalidad de la penitencia. Con ello no se quiere decir que el confesor tenga autoridad para perdonar o no perdonar, como a menudo se afirma en algunos manuales. Esa sería, para la forma de ver las cosas del Evangelio, una autoridad bastante extraña. Pues ¿acaso podemos negar el perdón a alguien que muestra una verdadera actitud penitencial? En el uso lingüístico de la Escritura, «atar y desatar» quiere decir expulsar y revocar la expulsión. A consecuencia de su acción, el pecador se excluye a sí mismo de la comunidad. La comunidad se limita a extraer de esta autoexclusión las consecuencias canónicas. Tal es el sentido originario del término «excomunión». Significa la exclusión de la plena *communio* de la Iglesia, que se concreta especialmente en la *communio* eucarística. El pecador, por consiguiente, no está en condiciones de participar en la eucaristía. Si se convierte de nuevo, la comunidad eclesial, por medio de su presidente ministerial, levanta la excomunión. Tiene lugar la *reconciliatio*, y la comunidad vuelve a admitir al antiguo pecador a la *communio* eucarística. Esta reconciliación con la Iglesia es signo sacramental y eficaz de la reconciliación con Dios y de la recuperada comunión con Cristo, que tiene asimismo en la eucaristía su manifestación más visible.

Esta era, más o menos, la idea fundamental del sacramento de la penitencia en la Iglesia antigua. En consonancia con esta idea fundamental, el sacramento se celebraba a la sazón como un acto de toda la comunidad. Todos los miembros de la comunidad oraban y hacían penitencia vicariamente por los pecadores. El obispo, mediante la imposición de manos, llevaba a cabo delante de toda la comunidad la reconciliación con el penitente y su readmisión en la comunión eucarística. Solo más tarde, a consecuencia de algunas insuficiencias pastorales de esta praxis penitencial y como resultado de un complejo y prolongado desarrollo, se llegó a partir de la temprana Edad Media a la actual privatización del procedimiento penitencial y a la reducción de su forma litúrgica a una exangüe versión minimalista. El actual procedimiento de la confesión sacramental difícilmente puede caracterizarse ya como liturgia. De la dimensión social y eclesial de este sacramento apenas queda ya algo visible. Eso dificulta a muchas personas el acceso a una comprensión interior de este sacramento. Sin embargo, si se vuelve a tener en cuenta la dimensión eclesial de la penitencia, pueden tornársenos comprensibles de modo totalmente nuevo algunas cosas, en especial el sentido originario de la confesión de los pecados. Mediante su confesión, el pecador vuelve a abrirse a la comunidad. Su confesión posibilita a esta interceder por él con su penitencia vicaria y sus súplicas, de suerte que hace suya la carga de los pecados de esa persona y permanece a su lado aconsejándola, esto es, dándole aliento y brindándole auxilio cristiano para la vida, ayudándola a encontrar la medida adecuada y la forma de la penitencia práctica. La confesión de los pecados es en último término *exomológēsis*, *confessio*, una forma de alabadora profesión de fe en la gracia divina. En efecto, confesar los propios pecados solamente es posible porque al mismo tiempo se confiesa la fe en la indulgente gracia divina. Eso libera al sacramento de la penitencia de toda apariencia de falsa

autoinculpación e indigna autohumillación. De este modo, la confesión de los pecados deviene, por así decir, oscuro trasfondo de la alabanza de la misericordia divina y expresión de la *felix culpa*. Por consiguiente, el sacramento de la penitencia es, a su manera, liturgia de la comunidad entera. Aquí no tiene lugar solo una suerte de concelebración, una colaboración entre la penitencia personal del pecador y el concurso vicario de toda la Iglesia, representada oficialmente por el obispo o por el presbítero que interviene en su nombre. Aquí la acción del penitente no se limita a ser, al menos según la opinión tomista, disposición, sino que forma parte de la realización sacramental misma. Pero se trata de una liturgia en la que también tiene que darse una *actuosa participatio* de toda la comunidad. Esta liturgia penitencial se encuentra hoy casi totalmente desplazada al marco extrasacramental y paralitúrgico de las prácticas devocionales vespertinas. Las conexiones mostradas nos hacen ver con suma claridad que, en lo que concierne al sacramento de la penitencia, hemos olvidado algunas cosas y otras las practicamos de manera muy rudimentaria y truncada. Partiendo de la reflexión teológica sobre la fe como alma de la penitencia (I) y sobre la caridad como forma de la penitencia, que adquiere su figura plena en la liturgia (II), en la tercera parte debemos abordar ahora una reflexión sobre las formas concretas de la penitencia hoy posibles y sobre una posible renovación creadora de la antigua tradición penitencial de la Iglesia.

III. Nuevas formas de la penitencia eclesial

1. Lo mudable y lo permanente en el sacramento de la penitencia

De lo dicho hasta ahora resulta que el sacramento de la penitencia ha experimentado a lo largo de la historia una considerable transformación, en su forma externa, pero también en los acentos puestos por la comprensión teológica. Guste o no, san José no fue el carpintero que elaboró el primer confesionario. Y un santo como Agustín, después de ser bautizado, hizo penitencia durante toda su vida, pero nunca se confesó. Para el historiador, la transformación es tan considerable que, considerada desde un punto de vista meramente histórico, al principio no permite sospechar que se trate de uno y el mismo sacramento. Los desplazamientos y las transformaciones son, en cualquier caso, mucho más considerables que los experimentados por la celebración de la eucaristía, en relación con la cual las investigaciones de historia de la liturgia nos han llamado la atención sobre algunas atrofias y desarrollos erróneos. Por lo que atañe a la eucaristía, estos conocimientos de historia de la liturgia han llevado entretanto a una renovación, adecuada a los tiempos, de las formas originarias, que todavía está en curso. En el caso del sacramento de la penitencia no ha ocurrido en realidad nada equiparable. Ello no se debe a la falta de investigaciones sobre la historia de la disciplina penitencial. La gran obra de Bernhard Poschmann está sin duda a la altura de *El sacrificio de la misa* de Josef Andreas Jungmann. Pero hasta la fecha no ha tenido repercusión en la praxis eclesial. Solo recientemente parece perfilarse un cambio. Ahora se ha caído en la cuenta de que la renovación de la práctica penitencial se cuenta entre las principales exigencias de la pastoral actual.

En la constitución conciliar sobre la sagrada liturgia tan solo hay una frase a este respecto: «Revísese el rito y las fórmulas de la penitencia de manera que expresen más claramente la naturaleza y el efecto del sacramento»[663]. Pero esta lapidaria afirmación presupone evidentemente que la forma actual de realización sacramental no cumple esto. Semejante revisión no puede, por supuesto, dirigirse contra la tradición; antes bien, tan solo puede llevarse a cabo desde el espíritu de la tradición. La historia vivida hasta ahora por la disciplina penitencial muestra, sin embargo, que existe un espacio de libertad asombrosamente grande. A continuación vamos a intentar presentar primero algunas «preformas» sacramentales, para luego apuntar algunas nuevas posibilidades para la configuración de la forma sacramental plena, tal como podrían ofrecerse desde esa historia previa del sacramento de la penitencia.

2. «Preformas» sacramentales de la penitencia

Según el testimonio de la Escritura, la virtud perdonadora de pecados corresponde sobre todo a la predicación y a la lectura creyente de la palabra de Dios. En efecto, la fe como alma de la penitencia solo es posible como respuesta a la palabra de la predicación

(cf. Rom 10,14). La palabra del Evangelio proclamada es siempre palabra eficaz. Obra lo que dice. Así como el sacramento es *signum efficax*, así también la palabra representa, en cuanto *sacramentum audibile* (Agustín), un *verbum efficax*. De ahí que la homilía no solo hable sobre la reconciliación y la paz con Dios; antes bien, obra igualmente perdón, reconciliación y paz. Eso mismo lo expresa la liturgia romana cuando, justo después de la proclamación del Evangelio, hace decir en silencio al sacerdote: «Las palabras del Evangelio borren vuestros pecados». Por eso, la constitución conciliar sobre la sagrada liturgia recomienda «escuchar más intensamente la palabra de Dios» en el tiempo penitencial de la Iglesia, en la Cuaresma[664]. La palabra de Dios posee, por así decir, virtud sacramental. El sacramento de la penitencia no es otra cosa que concreción especial, condensación, representación simbólicamente eficaz de la palabra gratuita de perdón. La fe en la palabra de Dios debe hacerse eficaz de los más diversos modos. La oración, las obras del amor auxiliador y servicial, las renuncias, que son expresión de la fe que supera el mundo (cf. 1 Jn 5,4), constituyen por eso mismo formas concretas adicionales de la penitencia. Según el testimonio del Antiguo y el Nuevo Testamento, así como según la tradición de la Iglesia antigua y de la Edad Media, les corresponde una fuerza perdonadora de pecados. Según Agustín, mediante ellas pueden ser perdonados nuestros pecados cotidianos. En especial las obras del amor cristiano auxiliador podrían ser hoy una expresión adecuada de la penitencia cristiana. Puesto que poseen carácter sígnico y eclesial, participan de la fuerza del sacramento de la penitencia.

Dado que en una carta pastoral de los obispos alemanes dedicada a este tema se dice lo suficiente sobre tales formas y posibilidades[665], aquí pueden bastar estas concisas sugerencias. En cambio, otra forma de penitencia eclesial a la que tan solo se alude en la citada carta pastoral, pero que desempeña un importante papel en la tradición eclesial, si bien hoy ha caído en gran medida en el olvido, debe ser presentada con más detalle: la confesión a laicos.

Ya en Sant 5,16.19s puede leerse la exhortación: «Confesad unos a otros los pecados, rezad unos por otros, y os sanaréis. Mucho puede la oración solícita del justo… Hermanos míos, si uno de vosotros se aparta de la verdad y otro lo endereza, el que convierte al pecador del mal camino salvará su vida de la muerte y cubrirá una multitud de pecados». Según piensan la mayoría de los exégetas, este pasaje no puede entenderse como referido a la penitencia sacramental en sentido estricto, pues aquí no se atribuye ninguna función especial a los presbíteros. Así pues, es evidente que estamos ante una invitación a la confesión a laicos. Según la antigua regla comunitaria de Mt 18,15-18, la Iglesia oficial solo debe intervenir a través de su presidente cuando el diálogo fraternal entre los implicados, bien a solas, bien acompañados de otros miembros de la comunidad, no haya servido de nada. Por consiguiente, la forma ministerial de la penitencia mediante exclusión y readmisión en la comunión de la Iglesia no representa más que, por así decir, la *ultima ratio*, no el medio ordinario, sino el extraordinario, para reconducir al pecador a Dios y a la comunidad.

Según la praxis penitencial de la Iglesia antigua, la comunidad entera intercede con sus súplicas y haciendo ella misma penitencia a favor del pecador ante Dios. A la intercesión de los mártires y de los monjes se le atribuía una importancia especial. A partir de ahí se desarrollaron en la temprana Edad Media y en la alta Edad Media la teoría y la praxis de la confesión a laicos. Por regla general, esta se tenía por el medio ordinario para el perdón de los pecados veniales y por el medio extraordinario para el perdón de pecados mortales en caso de necesidad, cuando no se podía localizar a un presbítero. En este último caso, la confesión a un laico se consideraba por regla general una expresión especialmente realista del *votum sacramenti*. Tomás de Aquino califica, por eso, la confesión a laicos de sacramento incompleto; y Alberto Magno incluso denomina al laico a quien uno se confiesa *minister vicarius*, revestido de la necesaria autoridad en virtud de la unidad de la Iglesia en la fe y el amor. Pero también él niega la sacramentalidad en sentido propio y pleno a tal confesión a laicos. Solo a través de Tomás de Aquino y, sobre todo, de Duns Escoto se puso en primer plano la absolución sacerdotal con tanta fuerza que la confesión a laicos dejó poco a poco de realizarse. Finalmente, los reforzamientos contrarreformistas llevaron esta cuestión tan lejos que aquí perdimos un valioso fragmento de tradición.

Después de la superación de tales unilateralidades contrarreformistas sería muy deseable que esta forma de la penitencia en la Iglesia volviera a utilizarse con mayor frecuencia. La confesión a laicos podría ser relevante sobre todo para la «acción doméstico-sacerdotal» de los padres con sus hijos y de los cónyuges entre sí, así como entre amigos. Pero también es posible confesarse con laicos de madura espiritualidad cristiana y rica experiencia existencial. En efecto, en las cuestiones de la vida cristiana diaria los laicos poseerán en muchos casos más experiencia que los sacerdotes. Por eso, la confesión a laicos parece pertinente para los problemas, las actitudes erróneas y el desarrollo espiritual en la vida cristiana cotidiana. En cambio, cuando un cristiano ha renegado por completo de Cristo y de la comunión de la Iglesia (lo que en Mt 18,15ss evidentemente se presupone), o sea, cuando realmente vive en pecado mortal, es posible que este tipo de confesión tan solo resulte adecuada como medida extraordinaria de urgencia. En un caso así, la Iglesia debe actuar a través de sus representantes oficiales y realizar el sacramento de la penitencia en el sentido propio y estricto del término.

Según lo dicho hasta ahora, a la confesión a laicos le serían inherentes los tres elementos siguientes: (1) la recíproca mostración de culpabilidad, es decir, el llamarse mutuamente la atención con tacto e inteligencia sobre errores, peligros, actitudes equivocadas; (2) la promesa de la gracia divina, la palabra alentadora, el consejo espiritual, la ayuda cristiana para la vida, el acicate para hacer el bien, la indicación de posibilidades de cómo realizar en concreto el ser cristiano; (3) la súplica por el otro y la penitencia vicaria. La disposición a esta última será un criterio inequívoco para discernir el criticismo infatuado de la auténtica *correctio fraterna*, dispuesta ella misma a la penitencia.

Una modalidad de esta confesión a laicos de la que venimos ocupándonos es la confesión reconciliadora. En esta, la confesión de culpa se realiza directamente a la

persona contra la que uno ha pecado mediante disputa, difamación, calumnia u otras conductas parecidas. Esta forma de penitencia no precisa de rito alguno; puede realizarse sobriamente en forma de una disculpa, un apretón de manos, un reconciliador intercambio de impresiones y la oración intercesora de uno por otro (quizá ni siquiera pronunciada en voz alta, sino tácitamente presupuesta). Entre cristianos, tales formas humanas siempre son al mismo tiempo relevantes en el plano de la salvación. La reconciliación con el hermano y la reconciliación con Dios forman una unidad indisoluble. Muchas dificultades y cohibiciones en nuestras familias, comunidades, parroquias, órdenes e instituciones eclesiásticas se deben a que esta forma de la penitencia no se toma en serio ni se practica. Así, surgen y se refuerzan tensiones que dificultan y complican en grado máximo el cumplimiento de las tareas cristianas y eclesiales comunes. La palabra de Señor hace depender el acercamiento al altar de una confesión reconciliadora de este tipo (cf. Mt 5,23s).

Con esto se ha aludido ya, seguramente, a las más importantes «preformas» sacramentales de la penitencia. Con toda intención hemos hablado no de formas presacramentales, sino de «preformas» sacramentales, porque también las posibilidades de penitencia mencionadas pueden tener carácter cuasisacramental. Y ahora pasamos a ocuparnos de la forma sacramental plena.

3. La forma sacramental plena de la penitencia

Todavía el actual *Pontifical romano* conoce la forma de la penitencia pública (no así la confesión pública, que tampoco existió nunca como regla en la Iglesia antigua). En ella, los pecadores son incorporados solemnemente a la condición de penitentes, para, tras cumplir la penitencia que les ha sido impuesta, readmitirlos a la comunión eucarística. Por consiguiente, desde un punto de vista estrictamente canónico, la liturgia penitencial de la Iglesia antigua sigue vigente. Pero en la práctica ha desaparecido casi por entero y probablemente tampoco se puede reactivar ya en esta forma. A pesar de ello, cabe plantearse la siguiente pregunta: en los inicios del movimiento litúrgico existió la llamada «regla del oficio solemne» (*Hochamtsregel*); ¿no debería existir algo análogo para la renovación del sacramento de la penitencia? Semejante «regla del oficio solemne» comportaría que, con vistas a tal renovación, no debe partirse de la actual forma litúrgica atrofiada de la confesión auricular, análoga a la misa leída; antes bien, como modelo hay que tomar la forma solemne originaria, intentando restablecerla de manera consonante con los tiempos.

Por eso, a mi juicio, tratar de arreglar lo que se pueda de la forma actual de la confesión individual no llevaría a la larga a nada. Sería una cura de los síntomas con éxito pasajero. Naturalmente, resulta importante configurar la confesión individual de manera más viva, más personal y, sin duda, también más digna. Es innegable que la confesión individual sigue representando para muchas personas una inmensa bendición y una gran ayuda. Por supuesto, la mayoría de las personas que la buscan se la toman en

serio. Y claro que hay que seguir recomendando la confesión periódica, tal como, con toda razón, se hace en la carta pastoral de los obispos alemanes. No hay motivo para cuestionar nada de ello. Pero tampoco vamos a hablar aquí por extenso al respecto, porque cabe sostener que todo esto, por muy importante que sea en el terreno de lo concreto, no basta ya para responder a las necesidades actuales.

Así pues, aunque se subraye con énfasis todo lo dicho, hay que señalar también lo siguiente: (1) Hoy hay muchos cristianos serios verdaderamente deseosos de hacer penitencia a los que, sin embargo, les resulta imposible encontrar un acceso adecuado a la forma actual del sacramento. (2) La forma en la que actualmente se realiza representa un producto relativamente tardío de la historia vivida por el sacramento de la penitencia, producto que tiene muchas ventajas, pero que en su forma concreta no puede, a buen seguro, pretender ningún valor de eternidad y es perfectamente susceptible de reforma razonable. (3) En el breve tiempo de que se dispone para la confesión auricular, y en el estrecho espacio en el que se lleva a cabo, no es posible celebrar una liturgia. A la larga, semejante práctica no puede sino llevar a una desvalorización de los símbolos y del sacramento, propiciando un cierto automatismo sacramental.

Por todas las razones mencionadas, a las que aún podrían añadirse algunas más, hoy debemos considerar la posibilidad de una reforma fundamental no solo de las normas de ayuno y abstinencia, sino de la propia praxis sacramental de la penitencia. La carta pastoral común que los obispos alemanes han hecho pública este año da un primer paso en esta dirección. Retoma la antigua tradición de la liturgia penitencial. A largo plazo, aquí radica sin duda un nuevo y fecundo enfoque con miras a la reconfiguración de la penitencia sacramental. Por eso, permítaseme formular algunas observaciones históricas y teológicas adicionales sobre este tema.

La celebración litúrgica de la penitencia, unida a una confesión general –esto es, común y sin especificar– de los pecados, puede invocar a su favor el testimonio de la Escritura. Ya el Antiguo Testamento conoce una confesión general de culpa de la comunidad congregada. Ciertas alusiones en el Nuevo Testamento y en los padres apostólicos permiten conjeturar que otro tanto puede afirmarse de la más antigua liturgia cristiana. A finales del siglo V y principios del VI se incorporó a todo el pueblo a las oraciones pronunciadas sobre los penitentes. Los restos de esa liturgia penitencial los tenemos aún hoy en la *oratio super populum* de Cuaresma. Asimismo, el pueblo fue pronto incorporado a la readmisión de los penitentes en Jueves Santo. Del siglo X en adelante, esta reconciliación se concedía también otros días del año. Y desde principios del siglo XI se multiplican las noticias de que tales absoluciones solían ir asociadas a una homilía. El predicador pedía a la comunidad que alzara las manos o proclamara el confíteor (o «yo pecador») y luego impartía la absolución. Cabe hablar, por consiguiente, de una suerte de absolución general, que a la sazón cumplía en gran medida la función de nuestra actual confesión devocional, pues el pueblo era invitado a reconocer luego los pecados mortales en una confesión particular.

Esta suerte de absolución general pervivió aún largo tiempo después de la Edad Media, si bien más tarde se le retiró el carácter estrictamente sacramental: en el confíteor de la misa, en el rezo de las horas (la prima y las completas) y en la llamada «confesión general de culpas», que hasta el siglo XX se llevaba a cabo en numerosos lugares tras la homilía dominical. En ambos casos estamos ante una liturgia penitencial «rudimentaria». En la Iglesia oriental, esta forma de perdón sacramental de los pecados al margen de la confesión individual privada ha continuado existiendo hasta la fecha. En la liturgia protestante han seguido vivas hasta hoy al menos la confesión general de culpas y una posterior oración de intercesión del pastor.

La insatisfacción con la actual praxis de la confesión, en especial a la vista de la gran afluencia de fieles antes de los días festivos y la mecanización del proceso de confesión que ello ocasiona, ha vuelto a encender el debate sobre la reintroducción de la confesión general en el marco de una liturgia penitencial también en la Iglesia católica. Semejante liturgia penitencial podría incluir los siguientes elementos: una o varias lecturas bíblicas; cantos; homilía; preguntas para el examen individual de conciencia inteligentemente formuladas, que cada cual responde entre sí delante de Dios; una confesión común de culpa; eventualmente un ofertorio; y, por último, la absolución sacramental mediante la oración e imposición de manos del sacerdote.

Esta forma de la liturgia no tendría por qué –ni debería– llevar a la eliminación o desvalorización de la confesión individual. Esta podría –y tendría que– seguir siendo preceptiva para los pecados verdaderamente graves; por lo demás, también debería continuar siendo recomendada y aconsejada a personas que deseen dirección espiritual y asesoramiento de conciencia. Por eso, no hay que temer que la introducción de una liturgia penitencial sacramentalmente entendida pueda convertir la confesión individual en una suerte de confesión pública, porque entonces ya solo acudirían a ella los pecadores graves. Estoy firmemente convencido de que también muchos cristianos seguirán deseando la confesión individual aun cuando no estén en pecado mortal. Y la desearán por la posibilidad de verbalización y de recibir consejo. Antes al contrario, semejante liturgia penitencial podría descargar a la confesión individual de la habitual afluencia multitudinaria, poniéndola de nuevo en situación de cumplir la función para la que suele ser recomendada.

Una liturgia penitencial de tales características podría contribuir, mediante la homilía y el examen de conciencia, a la formación de las conciencias al menos en igual medida que la media de las confesiones individuales. Expresaría el carácter comunitario de la penitencia con mucho mayor énfasis que estas y podría suscitar el espíritu de la penitencia intercesora, vicaria. Por último, de este modo se renovaría de forma adecuada a los tiempos un fragmento de antigua tradición eclesial. Todo ello hace muy deseable, pues, la introducción de semejante liturgia penitencial, sobre todo durante los tiempos penitenciales que la Iglesia celebra desde antiguo: el Adviento y la Cuaresma.

La carta pastoral de los obispos alemanes no llega de momento tan lejos de forma explícita. No atribuye a la penitencia general en la liturgia penitencial virtud sacramental

alguna. Sin embargo, da a todas luces un primer paso en esta dirección. De hecho, sería poco inteligente precipitar las cosas a este respecto. Por principio, con las reformas institucionales solo se puede comenzar una vez que se han establecido las necesarias condiciones teológicas y psicológicas previas. Ese no es aún en modo alguno el caso. Para llegar a esa situación, primero debemos volver a explicar a los fieles en la predicación de manera del todo general el sentido intrínseco de la penitencia y el deber de realizarla, así como luego, ya en concreto, su carácter social y eclesial. Por último, aún debemos realizar abundantes experiencias con la liturgia penitencial en la forma en que ahora está prevista. Luego, llegado el momento, es posible que la introducción de la forma sacramental de esta liturgia penitencial no suponga ya más que un pequeño paso, que se imponga por sí mismo.

Mientras tanto, son posibles diversas soluciones de transición. Cabría, por ejemplo, celebrar la liturgia penitencial como una suerte de examen de conciencia comunitario, asociado a la oportunidad de confesar de manera individual con alguno de los confesores presentes en número suficientemente grande. En ese caso estaría del todo justificado en la confesión individual el proceso abreviado, que litúrgicamente se circunscribe a lo esencial. Pero en cualquier caso sería a todas luces insuficiente que de la instrucción de los obispos no resultara más que lo que en el fondo ya tenemos en las habituales meditaciones vespertinas.

Para concluir, hay que acentuar una vez más que sería todo un error considerar ahora lo más importante estas perspectivas de futuro relativas a una liturgia penitencial con carácter sacramental. Mucho más decisivo es, por lo menos de momento, predicar adecuadamente la penitencia y suscitar un nuevo espíritu personal de penitencia. Sin esta previa renovación de la actitud penitencial, toda reforma de la penitencia y, con mucha más razón, del ayuno tendría una base muy inestable.

4. La penitencia cristiana en esta época

Hemos partido de que la Iglesia se ha puesto en movimiento; ha vuelto a elevar claramente a conciencia su carácter esencialmente peregrino. Este mensaje guarda una estrecha relación con el mundo moderno, que, según la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, *Gaudium et spes*, se caracteriza por el hecho de que está aconteciendo una transición desde una forma de pensamiento más estático-inmovilista a una dinámica de magnitud insospechada[666]. Esto significa también que la Iglesia, en su praxis penitencial, tiene que pensar de forma más ágil y dinámica, creando espacio para mayores diferenciaciones. En medio de un mundo cada vez más diferenciado y pluralista ya no es posible atarse a una única forma, que se configuró históricamente en su día. Sin embargo, tal diferenciación y tal praxis más ágil no pueden significar que de repente ahora todo «pueda obtenerse más barato y, por así decir, a precio de saldo». Una «ola de complacencia generalizada» es lo que menos se correspondería con la seriedad penitencial de la fe cristiana.

Antes al contrario, para poder realizar adecuadamente el ser cristiano en esta época y para hacer justicia a la situación actual de la Iglesia, hace falta precisamente una renovación y profundización, a menudo incluso un nuevo despertar del espíritu penitencial. La libertad interior y la alegría desasida del mundo, la disposición al servicio, puros frutos de la penitencia cristiana, son hoy más importantes que nunca. Por esta razón, la penitencia debe pasar a ocupar en creciente medida el centro de la conciencia y la praxis de nuestras comunidades.

Eso, sin embargo, únicamente será posible si a través de nuestra predicación aprendemos a entender la penitencia desde el centro de la fe cristiana. Hay que volver a entenderla como realización esencial de una fe viva que se expresa en el amor auxiliador y servicial. Hay que hacerla de nuevo comprensible y efectuable desde lo positivo. Entonces también deberíamos reunir, ciertamente, el coraje para llevar a cabo reformas e innovaciones institucionales –reflexionadas con inteligencia y preparadas con esmero– de la rica tradición de la Iglesia.

Si renovamos así el espíritu y las formas de la penitencia, no hay que temer por la renovación adicional de la Iglesia. Si se cumple tal condición, podemos estar seguros de que esa renovación proseguirá; y también podemos confiar en que lo hará en la dirección correcta.

12.
Reflexiones sobre la renovación de la penitencia cristiana y eclesial

La penitencia y la confesión están en crisis. La sinceridad nos pide reconocer esto sin ambages. La crisis de la confesión está relacionada con el desarrollo global de la praxis sacramental en nuestro siglo. Mientras que antaño un «católico normal» solamente comulgaba unas cuantas veces al año, desde Pío X apareció la llamada comunión frecuente, que en la práctica se traducía en la recepción de la comunión una vez al mes. En ello, la confesión y la comunión iban mutuamente acopladas. En el fondo, en toda la historia Iglesia nunca se confesó con tanta frecuencia como entre 1910 y 1960.

El desacoplamiento de la confesión y la comunión se produjo únicamente cuando para la mayoría de los cristianos devino más o menos natural recibir la comunión cada vez que participaban en la celebración de la eucaristía. Con ello, la confesión se quedó en cierto modo desubicada; en cualquier caso, pasó a ser percibida como no absolutamente necesaria. A ello se añadieron las experiencias de frustración tanto de confesantes como de confesores, la queja por el formalismo de muchas confesiones y, por último, la confusión en numerosas cuestiones de moral, sobre todo de moral sexual, en las que se ha producido un gran distanciamiento entre la doctrina oficial y la praxis de numerosos creyentes. En estas circunstancias, el redescubrimiento de la diversidad de formas de penitencia posibles, los debates y los experimentos en el marco de las celebraciones penitenciales se les antojaron a muchos como una oportuna salida de una situación que se había tornado difícil. Todo ello y otras muchas cosas más propiciaron que aflorara la pregunta: en realidad, ¿por qué seguir confesando?

Todos estos factores hay que tomarlos, por supuesto, con suma seriedad. Pero no debemos engañarnos. Con ello no hemos reconocido todavía en toda su magnitud la crisis de la penitencia y la confesión. Los motivos son más hondos. Se trata en último término de una crisis del ser humano y de una crisis de la fe. Por eso debemos comenzar por una reflexión básica sobre los fundamentos. Por sí solos, los métodos pastorales y litúrgicos, por muy útiles y bienintencionados que sean, no nos ayudan a avanzar. También la introducción del nuevo *Ordo paenitentiae* solamente tiene sentido si va precedido de una reflexión sobre la esencia y el sentido de la penitencia y la confesión. A tal fin quiere servir la primera parte de las consideraciones que vamos a desarrollar aquí.

I. La realización personal de la penitencia

1. La penitencia como decisión y actitud fundamental del cristiano

El llamamiento a la conversión es un motivo básico de la predicación profética. Ocupa el centro del mensaje de Jesús sobre el inminente reinado de Dios. Lo decisivo lo resume así Marcos: «Se ha cumplido el plazo y está cerca el reinado de Dios. Arrepentíos y creed en la buena noticia» (Mc 1,15). Con este mensaje de que Dios establece su señorío en el mundo en y a través de Jesucristo se anuncia el comienzo de la nueva creación, de la nueva vida, del hombre nuevo y del cielo nuevo y la tierra nueva. La reorientación hacia esta novedad acontece en la fe, o sea, en el hecho de que en el seguimiento de Jesús la persona confía por completo en Dios y hace de este el contenido de toda su vida y todo su anhelo. Pero el volverse hacia lo nuevo solamente es posible y creíble si va acompañado de un simultáneo alejamiento de lo antiguo, de las pasiones del hombre viejo, de los criterios de «este mundo». En Jesús, la opción entre lo viejo y lo nuevo es tan acuciante que no es posible ninguna dilación ni tampoco un sí a medias. Debe ser tomada de una vez por todas. Convertirse es, pues, hacer una opción fundamental por ser cristiano. Es la quintaesencia de la orientación cristiana de la vida.

Así y todo, los cristianos no tardaron en vivir la experiencia, para ellos dolorosa, de que el pecado y el antiguo eón seguían operando entre sus propias filas y en su propia vida. Por eso, ya en el padrenuestro se les invita a rezar: «Perdona nuestras ofensas» (Mt 6,12). La opción fundamental que se toma una sola vez deviene, pues, actitud fundamental permanente, tarea incesante de lucha contra el pecado y de crecimiento en la vida nueva. Pablo habla de morir con Cristo para vivir con él. En este sentido, la vida cristiana es toda ella una única penitencia.

Desde la óptica del Nuevo Testamento, esta tesis resulta tan evidente que no es necesario siquiera probarla detalladamente. Sin embargo, hoy se nos ha tornado tan extraña que en la situación actual nos hace tropezar con conflictos por todos los flancos. Entramos en conflicto en primer lugar con las tendencias fundamentales dominantes en nuestra sociedad, que prácticamente no conoce ya los conceptos de «pecado» y «culpa» e intenta persuadir al hombre mediante la crítica de las ideologías y el psicoanálisis para que se olvide de ellos.

El sínodo caracteriza esta situación de la siguiente manera:

> «Esta confesión de nuestra esperanza concierne también a una sociedad que intenta liberarse cada vez más de la idea de culpa. Hablando de pecado y de culpa, el cristianismo se opone a la secreta ilusión de inocencia que se extiende por nuestra sociedad y que nos lleva a buscar la culpa y el error –si acaso– siempre en "los otros" y exclusivamente en ellos, en los enemigos y adversarios, en el pasado, en la naturaleza, en la predisposición genética, en el ambiente. La historia de nuestra libertad se nos antoja ambivalente; da la impresión de estar demediada. Un inquietante mecanismo de disculpa opera en ella: los éxitos, los logros, los triunfos de nuestra acción nos los atribuimos a nosotros mismos; por lo demás, cultivamos, empero, el arte de la represión, de la negación de nuestra incumbencia, y estamos en permanente búsqueda de nuevas coartadas a la vista del lado nocturno, del lado catastrófico de la historia realizada y escrita por nosotros mismos, a la vista de sus aspectos de perdición.

Esta secreta ilusión de inocencia afecta asimismo a nuestra conducta con los demás. Más que favorecer el trato responsable con otras personas, lo hace peligrar en creciente medida. Pues somete las relaciones interhumanas al problemático ideal de una libertad que insiste en la inocencia de un egoísmo natural. Pero tal libertad no libera; antes al contrario, intensifica la soledad y la ausencia de relación entre las personas».

En todo ello se trata nada menos que de la pérdida de la dimensión de la persona y de su responsabilidad, de la destrucción de lo humano, más aún, de un antihumanismo en parte directamente formulado y abiertamente proclamado.

En esta situación, la Iglesia debe acreditarse como abogada del ser humano. Pero tampoco son propicias las circunstancias para su predicación y praxis de la penitencia. Si se declara la penitencia como centro de lo cristiano, se suscitan asimismo conflictos dentro de la Iglesia. También hay minimizaciones teológicas del fenómeno del mal y el pecado. En consecuencia, la renovación es malentendida a menudo como reformismo externo. La praxis eclesial de la penitencia, en cambio, atraviesa una crisis palmaria. La introducción del nuevo *Ordo paenitentiae* y las múltiples declaraciones romanas, episcopales y sinodales que lo han preparado y acompañado no han logrado, en el fondo, cambiar mucho esta situación. Alarmante a este respecto no es solo el rápido descenso del número de confesiones. Tampoco las formas no sacramentales de la penitencia –la oración, el ayuno, las limosnas (¡no de lo que sobra, sino de lo que uno mismo necesita!)– son demandadas en exceso.

De ahí que la pregunta fundamental no sea: «¿Cómo salvar la confesión?», ni tampoco: «¿Cómo introducir celebraciones penitenciales?». La pregunta es mucho más fundamental: «En la actual situación eclesial y social, ¿cómo podemos inculcar al cristiano individual y a la comunidad cristiana una nueva comprensión de la opción y actitud fundamental cristiana de la penitencia?». Pero la respuesta a este interrogante presupone que primero planteemos y respondamos otro aún más básico: «¿Cómo podemos llegar nosotros mismos, en cuanto sacerdotes, a una comprensión más profunda de la penitencia y a una praxis renovada de esta?».

El intento de responder a esta pregunta carecería, humanamente hablando, de esperanza si no pudieran consignarse también elementos positivos en la situación actual: muchas confesiones han mejorado cualitativamente, las celebraciones penitenciales ponen de manifiesto que un gran número de personas pueden ser por principio positivamente interpeladas en relación con el mensaje de la penitencia. Y sobre todo ha cobrado forma una «nueva sensibilidad» para la dimensión social del pecado y la penitencia, las estructuras sociales injustas y la culpa en que incurrimos al limitarnos a observar pasivamente lo que ocurre a nuestro alrededor.

También crece, a no dudarlo, la percepción de la ambivalencia del progreso tecnológico y económico, más aún, de los inherentes «límites del crecimiento» y en general de los límites de lo factible. Con creciente frecuencia se hacen llamamientos a una reorientación fundamental de todos los criterios en aras de la supervivencia de la humanidad. Muchos jóvenes se han embarcado en una nueva búsqueda de sentido. Experimentan el déficit de sentido y el desconcierto intelectual de una sociedad orientada al mero consumo y el bienestar exterior. Es posible que el mensaje cristiano de la

penitencia como reorientación fundamental de la vida y todas sus circunstancias rara vez haya sido tan actual como hoy. Así pues, considerando las cosas con mayor detenimiento, *la penitencia como opción y actitud fundamental* no es un tema con tan escasas perspectivas como podría parecer a primera vista.

2. La buena noticia de la penitencia

Lo primero que hay que decir sobre la penitencia desde el punto de vista teológico es que no se trata primordialmente de un logro humano, sino de una acción y una gracia de Dios, la gracia de poder comenzar de nuevo. Esta afirmación teológica básica tiene hoy gran relevancia. En efecto, una de las experiencias fundamentales del hombre actual consiste en que se sabe determinado por su naturaleza, su pasado, su entorno y su cultura, en que se ve inmisericordemente involucrado en un sistema del que no puede liberarse por sus propias fuerzas y, en caso de poder hacerlo, solo sirviéndose de una violencia que todo lo destruye, o sea, al precio del caos.

El terror, por un lado, y la resignación, por otro, determinan nuestra situación. Todo nuevo comienzo acontece bajo las condiciones de lo antiguo y debe proceder con violencia contra la violencia de lo antiguo. De este modo, introduce en todo nuevo orden el germen de nueva injusticia, nueva insatisfacción, nueva amargura. Nos movemos en un verdadero círculo vicioso de violencia y contraviolencia, de culpa y venganza, de felicidad y sufrimiento pagado por ella. A este conflicto únicamente es posible darle solución (*Lösung*) mediante la redención (*Erlösung*), mediante un comienzo radicalmente nuevo, que no puede venir «de abajo», de la historia misma, sino solo «de fuera» o «de arriba». «La filosofía, en la única forma en que es responsable desarrollarla a la vista de la desesperación, sería el intento de considerar todas las cosas tal como por sí mismas se presentan desde el punto de vista de la redención. El conocimiento no tiene otra luz que la que desde la redención resplandece sobre el mundo: todo lo demás se agota en construcciones *a posteriori* y no es más que un trozo de técnica» (Theodor W. Adorno).

Aquí entra en escena el mensaje cristiano. No anuncia a Dios como vaga dimensión profunda de la realidad ni como motor inmóvil situado más allá de la historia, sino como el Dios del comienzo, de la historia y de la esperanza. Es el Dios que libera de la esclavitud, el Dios del éxodo, el Dios de la promesa de lo nuevo, el Dios que con la resurrección de Jesucristo ha establecido un nuevo comienzo de una vez por todas. Con ello dona al ser humano una nueva posibilidad en medio de una antigua realidad. Abre una alternativa, llama a optar entre lo viejo y lo nuevo, urge a convertirse desde la resignación y el derrotismo a la esperanza y la vida nueva. En el fondo, la conversión no es sino el don de la libertad de los hijos de Dios, que nos libera de nuestra involucración en la culpa y el pecado, posibilitándonos al mismo tiempo vivir para Dios y para el prójimo.

Si la penitencia se entiende de este modo desde el centro del mensaje cristiano de la redención y desde su conjunto, entonces resultan tres importantes consecuencias para

nuestra comprensión de la penitencia y nuestra praxis penitencial:

1. El mensaje de la penitencia es, por así decir, nada más que el negativo, el trasfondo oscuro de una realidad positiva, a saber, la llegada del reinado de Dios, de la salvación del mundo, de la redención como liberación respecto de las potencias y potestades de este mundo. Es fundamentalmente una buena noticia, no un mensaje amenazador. Es la oferta de una vida nueva.

De ahí que la predicación de la penitencia solo tenga sentido en el marco de la predicación de la salvación. Únicamente quien sabe quién es Dios puede entender qué es la penitencia. Pues solo aquel que es consciente del incomprensible amor mostrado por Dios en Jesucristo se percatará de su propia distancia de Dios y de la insuficiencia de su respuesta a dicho amor. Solo quien ha experimentado algo de la grandeza y amplitud de la nueva vida inaugurada por Jesucristo se percata dolorosamente de la estrechez y limitación de la antigua vida.

Por eso, la crisis de la penitencia es ante todo expresión de una crisis de la fe, una falta de experiencia de Dios o un oscurecimiento de la concepción cristiana de Dios. Y solo se puede contrarrestar positivamente mediante una predicación renovada y un creíble testimonio práctico de la fe.

2. La penitencia es respuesta a una gracia precedente. Por eso, no se trata de un logro moral o ascético ni tampoco de un esfuerzo supremo, sino –como se dice en la parábola del tesoro oculto encontrado en un campo– expresión de la alegría por un hallazgo inopinado. Empujado por la desbordante alegría que le procura su nueva propiedad, el penitente se desprende de lo viejo y vende todo lo demás para comprar lo nuevo. Así pues, es necesario superar una antigua comprensión errónea de la penitencia, en el fondo pagana, que cree que hay que convencer a Dios y reorientarle hacia la reconciliación mediante el propio esfuerzo y reparación. Según la Escritura, es Dios quien se reconcilia con nosotros (cf. 2 Cor 5,18). Por nuestras propias fuerzas somos incapaces de conquistar la vida. Tiene que sernos regalada. De ahí que la penitencia tenga que ver con la alegría. Es esencialmente celebración de la penitencia, o sea, alabanza de la gracia divina, agradecimiento por la cercanía de Dios. En el documento del sínodo alemán se afirma: «Pero el perdón ofrecido a través de Jesús diferencia al cristianismo también de todos los grises sistemas de un moralismo riguroso, infatuado y triste. Ese perdón nos redime de toda estéril exigencia desmesurada a la que nos empuja una ilusión de perfección moralmente aguijoneada». En este punto, a la vista de la historia y la praxis penitenciales de la Iglesia, a menudo orientadas en gran medida al mérito legal, moral y ascético, resulta a buen seguro pertinente una autorreflexión crítica.

3. La libre gracia de Dios suscita la libre respuesta del ser humano. «Para la libertad os ha liberado Cristo» (Gal 5,1). La predicación jesuánica de la penitencia llama al hombre a optar, más aún, le devuelve antes de nada la posibilidad de optar. Por eso, la penitencia no exime de la responsabilidad, sino que coloca a la persona ante ella. Gracias al perdón y la gracia divinos, el hombre deviene capaz de confesar su culpa y soportarla sin que le oprima. Tampoco el mensaje del juicio indisolublemente asociado al mensaje

de la penitencia significa que la libertad humana sea reprimida; antes al contrario, resulta fortalecida. El mensaje del juicio quiere decir, en efecto, que la libre opción del ser humano aquí y ahora posee relevancia definitiva para su destino eterno, o sea, que Dios se toma radicalmente en serio la decisión del hombre.

En consecuencia, la penitencia tiene que ver con la libertad humana y cristiana, no con su represión. Debe animar a la persona a vivir su libertad y no puede presionarla con la amenaza de castigos ni infundirle miedo, neutralizando así impulsos vitales y frustrando importantes iniciativas. Por desgracia, a menudo se ha recurrido unilateralmente al motivo del miedo y el temor al castigo. De ahí que el documento sinodal pregunte críticamente: «¿No ha propiciado en ocasiones la praxis de nuestra Iglesia la impresión de que hay que combatir la predicación eclesial de la culpa si se quiere posibilitar la libertad real de los seres humanos?». Así pues, hay que dejar claro que el llamamiento a la penitencia es parte del mensaje de la gracia. Preguntémonos, por eso, de qué manera puede ser la penitencia una forma de la libertad cristiana.

3. La penitencia como forma de la libertad cristiana

Heinz Schürmann ha mostrado que la libertad cristiana, máxime hoy, es una suerte de fórmula abreviada de todo el Evangelio. Así y todo, «libertad» es una gran palabra y a la vez un término ambiguo. En ocasiones se confunde libertad con arbitrariedad. En tal caso, sin embargo, se la malentiende. Pues la arbitrariedad se entrega a los estados de ánimo, las pasiones y los intereses momentáneos. Por eso, no es libre, sino que está atada.

Libre solamente es quien no obedece a una ley ajena ni tampoco a la ley de los estados de ánimo, pasiones e intereses, sino que, en vez de ello, actúa en conformidad con su propia ley y su propio destino. Como hemos mostrado, el espacio para –y la posibilidad de– semejante libertad nos lo regala Dios en Jesucristo. En efecto, Jesús vive y muere movido por una gran libertad interior. Él es libre frente a prejuicios y convenciones de cualquier clase, libre para los seres humanos y libre para Dios. Esta libertad se consuma en su muerte, en la obediencia al Padre y en el servicio vicario «por todos». Él es la forma personal de la libertad de Dios (Dios verdadero) a la par que libertad humana consumada (hombre verdadero).

La libertad cristiana es seguimiento de Jesús, admisión en la actitud fundamental de Jesús, vida desde el Espíritu de Jesucristo. En el bautismo, el cristiano es conformado de una vez por todas con Jesucristo (cf. Rom 6,3ss). De ahí que toda penitencia cristiana sea realización de aquello cuyos cimientos se tienden en el bautismo: morir con Cristo, a fin de vivir con él para Dios y para los demás. El verdadero tiempo de penitencia de la Iglesia, la Cuaresma, es simultáneamente tiempo de preparación para –y de renovación de– el bautismo. Esta libertad cristiana concedida a través del bautismo puede ser descrita bajo diversos ángulos.

De entre todo lo que en sí podría y debería decirse, aquí no podemos destacar más que tres aspectos, para lo cual nos atenemos al clásico esquema de fe, esperanza y caridad. Estas son modos de realización de la libertad cristiana y, al mismo tiempo, de la penitencia cristiana.

La fe es la respuesta básica a la acción reconciliadora de Dios en Jesucristo. Como respuesta que es, la fe tiene necesariamente un contenido; reconoce la acción reconciliadora de Dios en Jesucristo a través del Espíritu Santo. En consecuencia, la fe no es mero sentimiento ni mera praxis. Pero tampoco es un mero tener algo por verdadero; se trata más bien de acoger e interiorizar comprometidamente ese contenido. La fe es acto y contenido a la vez. Como acto, es un confiar en Dios y construir sobre él; un desprenderse merced a la libertad cristiana de todas las demás seguridades, que no son capaces de sostener y colmar la vida; un apostar por lo que no se ve y un postergar lo que se ve.

Así pues, la fe es el lado positivo de la penitencia. Pues el pecado consiste en el intento de asegurar de modo erróneo la propia vida mediante el dinero, el poder, el saber, los logros, el disfrute de los sentidos, etc. Con ello, el pecado niega en último término que Dios sea el fundamento y la meta exclusivos, la única realidad decisiva para el ser humano. Sin un alejamiento de tan erróneas orientaciones últimas de la existencia, el volverse de la fe hacia Dios no resulta creíble ni serio. Por consiguiente, la conversión y la fe están indisolublemente unidas como las dos caras de una misma moneda; juntas constituyen la orientación fundamental de la vida cristiana. De ahí que la penitencia tenga que ver con la pregunta de sobre qué construimos en último término nuestra vida, hacia dónde la orientamos o, si se quiere, con la pregunta de hasta qué punto integramos todos los ámbitos de nuestra vida en la opción fundamental de la fe.

A la opción fundamental en contra de Dios o por prescindir de él la llamamos «pecado grave» o «pecado mortal», porque tiene como consecuencia la muerte de la vida en Dios; y la expresión «pecado venial», algo equívoca, designa la falta de coherencia en la orientación hacia Dios y la deficiente integración de los distintos ámbitos de nuestra vida en la opción fundamental de la fe. En ambos casos se trata en el fondo de una cuestión de la fe en Dios como fundamento y meta, como único contenido decisivo de nuestra vida.

La fe está esencialmente asociada con la esperanza. La acción reconciliadora de Dios a través de Jesucristo en el Espíritu Santo representa el cumplimiento de la esperanza veterotestamentaria a la vez que el comienzo definitivo de la reconciliación, la liberación y la paz escatológicas para toda criatura. De ahí que la fe sea de suyo fe esperanzada; se orienta por esencia al futuro. Esta orientación escatológica de la fe puede distorsionarse en el pecado de una doble manera: mediante la anticipación del cumplimiento, por un lado, y mediante la anticipación del incumplimiento, por otro. La anticipación del cumplimiento consiste en la arrogancia que cree poder lograr el cumplimiento de la vida y la historia por las propias fuerzas, en la ilusión de la factibilidad de todas las cosas, algo que solo puede llevar a la ilimitada manipulación de las cosas y

las personas. La anticipación del incumplimiento estriba en la pusilanimidad, que no se atreve ya a nada, permanece resignada, aburguesada y acomodada en lo antiguo, se conforma con lo cotidiano en una desesperación por regla general no reconocida y se niega a toda superación, a todo éxodo, a todo riesgo.

La esperanza no es arrogancia (*Hochmut*) ni pusilanimidad (*Kleinmut*). Antes bien, se trata de magnanimidad (*Großmut*), que se atreve a vivir desde lo incondicional y para lo último y, sin embargo, al mismo tiempo soporta pacientemente las dificultades y los problemas que surgen en el ámbito de lo penúltimo. Esta esperanza va acompañada de penitencia. Es la actitud fundamental adecuada al tiempo escatológicamente intermedio, porque realiza lo nuevo bajo las condiciones de lo viejo en paciente y continua lucha con los medios del Espíritu: en la oración, en la vigilancia y en la contención en aras de lo venidero siempre mayor. Tal talante escatológico, que vive en el mundo, pero no es del mundo, representa una forma fundamental de la libertad cristiana. Pero semejantes actitudes ascéticas son asimismo condiciones indispensables básicas de la libertad humana; constituyen, como puede leerse en Sigmund Freud, el fundamento de toda cultura. Una sociedad permisiva que no conoce la disciplina ni la contención está abocada a un declive seguro.

La actitud escatológica fundamental, así como el modo en que el nuevo eón se realiza bajo las condiciones del antiguo, es el amor. Este es la quintaesencia de la realidad salvífica cristiana, la recapitulación y el cumplimiento del todo. Por eso, la fe debe sobre todo ser eficaz en el amor (cf. Gal 5,6). En ello, el amor a Dios y el amor al prójimo, la conversión a Dios y la conversión al hermano van indisolublemente unidos. De ahí que la oración del Señor vincule el perdón de nuestros pecados por Dios a la medida de nuestro perdón de los errores de los demás (cf. Mt 6,12). El juicio escatológico, que es anticipado por la penitencia, se fija en las obras de nuestro amor activo (cf. Mt 25,35ss). Así, son formas de la penitencia cristiana: el perdón recíproco, la ayuda mutua, la bondad, la amabilidad, la cortesía, la consideración, la paciencia, el soportarse mutuamente, el compromiso caritativo y social de todo tipo.

Esto no quiere decir que la penitencia pueda diluirse en la acción social y la religión ser subsumida en la praxis política. El compromiso por los seres humanos debe estar sostenido y alimentado por la fuerza del compromiso de Dios a favor del hombre. De ahí que el amor al prójimo necesite del amor a Dios como fuente de energía e inspiración. Pese a la unidad existente entre ellos, la tensión escatológica entre el amor a Dios y el amor al prójimo debe mantenerse.

En esta tensión, el amor es la forma verdadera de la libertad cristiana. Pues la libertad cristiana significa en último término estar libre de uno mismo para poder ser libre para los demás; su identidad no la adquiere en el estar cabe sí, sino en el ser junto a los demás y para los demás. En virtud del ser para los demás, el amor se convierte en forma, en sacramento del ser de Dios con nosotros y junto a nosotros. Por eso, la reconciliación con Dios nunca debe ser una coartada para la ausencia de reconciliación con los demás. Antes al contrario, debe traducirse en obras prácticas de la reconciliación en el mundo.

Con lo que acabamos de decir hemos mostrado, partiendo de la realización personal de la penitencia en la fe, la esperanza y la caridad, el punto en el que se abre la dimensión social o, mejor, eclesial-sacramental de la penitencia. El perdón recíproco se convierte en la forma del perdón divino; y la *communio* con la Iglesia, en el signo sacramental de la *communio* con Dios. Esta es la idea fundamental del sacramento de la penitencia. Este se quedaría ciertamente «suspendido en el aire» si no fuera preparado, sostenido y seguido por la penitencia personal. En ningún otro sacramento se inserta el acto del receptor (en terminología escolástica: *actus poenitentis*) en la realización del sacramento en cuanto componente esencial de esta con tanta claridad como en el sacramento de la penitencia.

Por eso, todo lo dicho hasta ahora sobre la realización personal de la penitencia no han sido meros preliminares, sino ya comentarios sobre el sacramento de la penitencia mismo. Con ello se confirma de nuevo lo que ya hemos dicho al comienzo de estas reflexiones: si se quiere salvar la confesión, hay que salvar la penitencia. Sin una nueva comprensión de la penitencia no es posible una nueva comprensión de la confesión. Así pues, una pastoral de la penitencia sensata debe tener un punto de partida lo más fundamental posible. Ha de comenzar por realizaciones cristianas tan básicas como la fe, la esperanza y la caridad en cuanto formas de la libertad cristiana, en cuanto reorientación –inspirada por Jesucristo– de la vida entera hacia Dios y hacia el prójimo, en cuanto vida vivida desde la responsabilidad ante Dios y el prójimo, que renuncia a la moderna ilusión de inocencia y es fiel a sí misma y a sus acciones confiando en que Dios le es fiel y le concede la posibilidad de un nuevo comienzo.

II. La forma sacramental de la penitencia

1. La variabilidad histórica

De todo lo dicho hasta ahora se desprende que «penitencia» y «confesión» no son sinónimos sin más. Ya la teología tradicional adoptó el punto de vista de que la contrición concede el perdón de los pecados también al margen del sacramento de la penitencia. En los últimos años ha vuelto a ponerse de manifiesto con mayor claridad que existen múltiples figuras y formas de la penitencia: escucha de la palabra de Dios, lectura de la Escritura, oración, diálogo fraternal, obras espirituales y corporales de misericordia, ejercitación en la muerte con Cristo (mortificación). La percepción más consciente de esta diversidad de formas de penitencia en los últimos años representa un gran enriquecimiento pastoral. La penitencia sacramental (confesión) no tiene por qué perder nada a causa de ello; no puede más que salir ganando. Pues como forma suprema de la penitencia eclesial, solo tiene sentido si existen «preformas» sacramentales practicadas conscientemente.

La pregunta, sin embargo, reza: ¿por qué es justo la penitencia sacramental en forma de confesión la manifestación suprema de la penitencia cristiana? ¿No podrían ser las cosas de otra manera, no se podría elevar también a sacramento, como muchos persiguen, la celebración comunitaria de la penitencia? Algunos teólogos responden a esta pregunta afirmativamente. Para ello, parten de la Iglesia como el sacramento primigenio (*Ursakrament*), del que todos los demás sacramentos no son más que desarrollos y explicitaciones. De ahí que la Iglesia sea también presencia sacramental de la gracia indulgente de Dios. Por eso le corresponde a ella, a la Iglesia, se argumenta, decidir en qué actos quiere comprometerse plenamente. Así pues, la Iglesia sería por principio libre para elevar también la celebración comunitaria de la penitencia a la categoría de sacramento.

Debo confesar que esta argumentación me hace estremecer, porque atribuye a la Iglesia una autoridad que no puede sino tener como consecuencia un nuevo clericalismo mucho peor de lo que era el antiguo clericalismo. La autoridad de la Iglesia solamente puede ser, por esencia, una autoridad condicionada, una autoridad fundada y limitada por Cristo. La Iglesia es el sacramento marco (*Rahmensakrament*) que se alza sobre el sacramento primigenio (*Ursakrament*), que es Cristo. De ahí que la Iglesia en modo alguno sea libre para decidir qué declara sacramento y qué no; se encuentra remitida al fundamento tendido de una vez por todas en Jesucristo. Por tanto, la fundamentación eclesiológica del sacramento de la penitencia tiene que ser fundamentada a su vez cristológicamente.

Si ahora preguntamos: «¿Qué fue lo que quiso el propio Jesús?», no debería sorprendernos constatar que el Jesús terreno llamó ciertamente a la opción de la penitencia, pero no instituyó él mismo el sacramento de la penitencia. Nuestra fe no se funda única y exclusivamente en el Jesús terreno, sino también en el Cristo resucitado y

elevado. El Jesús terreno vivió y actuó desde la expectativa de la inminente llegada del reinado de Dios. Solo inmediatamente antes de su muerte instituyó la celebración de la Cena. Todos los restantes sacramentos, incluido el bautismo, no aparecen hasta después de la Pascua. Los sacramentos son, pues, obra del Señor resucitado y elevado, quien a través de su Espíritu está presente de continuo en la Iglesia.

Por lo que atañe al sacramento de la penitencia, cabe incluso mostrar desde la «cosa» misma que resurrección y reconciliación sacramental están directamente unidas. En efecto, las apariciones del Resucitado significan, entre otras cosas, que los discípulos, quienes habían sido infieles, son acogidos de nuevo en la comunión con Jesucristo; y esto acontece a través de la reunión de los discípulos desperdigados. La Pascua comporta, pues, la posibilidad de una nueva reconciliación después de que la primera y fundamental opción por la conversión había sido malograda. Esta segunda posibilidad de reconciliación tiene a un tiempo el carácter de reconciliación de unos con otros. Tal relación fundamental entre la Pascua y la penitencia sacramental se expresa claramente sobre todo en el cuarto evangelio, en concreto en el relato de la aparición de Jesús en la tarde de Pascua a los discípulos, a los que concede autoridad para perdonar los pecados. En ello, carece en último término de importancia si los detalles de esta perícopa son históricos o no. Lo que cuenta es la relación objetiva entre la Pascua y el sacramento de la penitencia.

De que en las comunidades primitivas existía semejante praxis sacramental dan testimonio sobre todo Mt 16,19 y Mt 18,18: «Lo que atéis en la tierra quedará atado en el cielo, y lo que desatéis en la tierra quedará desatado en el cielo». Según la interpretación hoy generalmente defendida, «atar» y «desatar» significan «excomulgar» y «levantar la excomunión», o sea, excluir de la comunidad y readmitir en ella. Lo decisivo es, sin embargo, que tanto lo uno como lo otro, tanto la exclusión de la comunidad como la readmisión en ella, tienen validez «en el cielo», esto es, ante Dios.

La reconciliación con la Iglesia es, por consiguiente, signo sacramental de la reconciliación con Dios. En opinión de numerosos exégetas actuales, la frase de Jn 20,23: «A quienes les perdonéis los pecados les quedan perdonados; a quienes se los mantengáis les quedan mantenidos», es una variante joánica del dicho mateano que acabamos de citar. Solamente mucho más tarde se derivó de ahí el carácter judicial del sacramento de la penitencia y se afirmó que la decisión del sacerdote de perdonar o no los pecados tiene como condición previa la confesión de estos. Tal argumentación presupone ya, sin embargo, el posterior desarrollo del sacramento de la penitencia. A la Biblia le interesa primordialmente el nexo entre la reconciliación con Dios y la reconciliación con los hermanos. Con ello se asume un motivo fundamental de la predicación de Jesús. En efecto, la unidad entre el amor a Dios y el amor al prójimo es básica en la predicación de Jesús.

Sobre la base del Nuevo Testamento se desarrolló en la Iglesia antigua la llamada penitencia canónica. También se habla de penitencia pública, adjetivo este que no debe hacernos pensar tanto en una confesión pública de los pecados cuanto en las

repercusiones públicas y jurídicas (canónicas) de la penitencia. La penitencia canónica consistía, más en concreto, en excluir del centro de la comunión eclesial (la eucaristía) a cualquier miembro de la Iglesia que hubiera contravenido gravemente el espíritu del Evangelio y de la Iglesia (excomunión), para después de un prolongado tiempo de penitencia volver a admitirlo en la plena comunión eclesial. Tras esta penitencia canónica de la Iglesia antigua está la idea de que la reconciliación con la Iglesia constituye la forma sacramental de la reconciliación con Dios.

Para la Iglesia antigua, el sacramento de la penitencia era una «celebración de la penitencia», una liturgia de la comunidad entera. En consonancia con ello, también la comunidad entera se consideraba corresponsable de los penitentes. Apoyaba su penitencia mediante la oración intercesora y la expiación vicaria. ¡Sin duda, una idea formidable y digna de consideración para una teología actual de la penitencia! Asociada a ella iba, sin embargo, la noción de que semejante penitencia solamente era posible una vez en la vida. La unicidad de la penitencia y la gran severidad de las cargas penitenciales llevaron a que la penitencia se pospusiera a menudo hasta ya cercana la muerte. El cristiano individual se veía así abandonado con su culpa. Por formidable que fuera su idea de la penitencia, la Iglesia antigua fracasó en la praxis penitencial.

Sobre este trasfondo hay que ver el tránsito de la penitencia pública una sola vez en la vida a la más frecuente penitencia «privada» que se produjo en la Iglesia de Irlanda y Escocia. La confesión de los pecados al sacerdote pasó a ocupar cada vez más el centro como la auténtica obra penitencial. En la teología escolástica se reflexionó teológicamente sobre esta forma de penitencia. El concilio Lateranense IV (1215) declaró deber de todo cristiano recibir al menos una vez al año el sacramento de la penitencia. Esto representó en cierto modo una «innovación» respecto a la praxis de la Iglesia antigua.

Los reformadores cuestionaron fundamentalmente esta disposición y la teología y la praxis subyacentes con el argumento de que el bautismo hace de la vida entera del cristiano una única penitencia y la absolución del presbítero no es, en el fondo, más que la predicación del Evangelio de la gracia divina perdonadora de los pecados. Frente a ello, la Iglesia defendió con decisión en el concilio de Trento la forma y la teología que la penitencia había adoptado históricamente. El concilio definió que el sacramento de la penitencia es un sacramento distinto del bautismo, instituido por el propio Jesucristo, y que la absolución es un acto judicial, no solo un acto al servicio de la predicación ni tampoco una mera declaración de que los pecados son perdonados en virtud de la fe. Los padres de Trento no disponían, por supuesto, de los conocimientos históricos que tenemos en la actualidad. Por eso pudieron afirmar con naturalidad que la Iglesia conoce la confesión privada de los pecados al sacerdote desde los orígenes mismos, que la confesión detallada de todos los pecados mortales según su especie, número y circunstancias no es una invención humana ajena a la institución y el mandato de Cristo, sino que pertenece *iure divino* al sacramento de la penitencia. Esta es una afirmación que hoy nos crea dificultades no solo históricas, sino también pastorales. En los últimos años, algunos han querido resolver el problema afirmando que se trata de una decisión no doctrinal, sino disciplinaria del concilio de Trento. Sin embargo, investigaciones más

precisas realizadas entretanto muestran que el concilio pretendía formular aquí de todo en todo un enunciado dogmáticamente vinculante. Tendremos que preguntarnos, pues, de qué manera es compatible esta decisión con la historia del sacramento de la penitencia tal como hoy la conocemos.

Antes de hablar de las constantes teológicas dentro de la variabilidad histórica, hay que decir a modo de recapitulación: el sacramento de la penitencia tiene, en mayor medida que cualquier otro sacramento, una historia movida; y a pesar del carácter vinculante de las afirmaciones del concilio de Trento, sería ingenuo pensar que tal historia tal vez existiera antaño, pero que, en cambio, después de Trento todo ha de seguir para siempre como entonces se estableció. Así como las experiencias pastorales vividas en el tránsito de la Iglesia antigua a la Iglesia medieval llevaron al desarrollo y profundización de la comprensión del sacramento de la penitencia, así también nuestras actuales experiencias podrían ser un motivo para reflexionar con mayor hondura sobre este sacramento. En efecto, la tradición eclesial no representa un punto de vista fijo, sino un proceso vivo, que no se detiene ni interrumpe en un punto del todo determinado.

Cabalmente hoy se precisa una transmisión viva –y esto quiere decir: una renovación– del sacramento de la penitencia. En efecto, el nuevo *Ordo paenitentiae* quiere ser un paso y un impulso en esta dirección. En esta renovación de la teología y la praxis de la penitencia debemos asumir los nuevos conocimientos históricos sobre la idea sacramental de la penitencia en la Iglesia antigua y hacer valer de nuevo y con mayor claridad la dimensión eclesial de la penitencia.

Pero, por otra parte, sería un error pensar que hoy podemos actuar como si el concilio de Trento y todo el desarrollo hacia la confesión «privada» y más frecuente no hubieran existido. Detrás de este desarrollo había también mucha experiencia cristiana y mucha fecundidad espiritual, que hoy, lejos de infravalorar, debemos asumir y vivificar. Se trata de tomarse en serio la tradición en su totalidad y hacer de ella la base de nuestras consideraciones actuales.

2. Las constantes teológicas

De acuerdo con los testimonios de la Escritura y de la tradición veteroeclesial, la idea teológica básica del sacramento de la penitencia no puede consistir sino en que la reconciliación del pecador con la Iglesia constituye la forma sacramental de la reconciliación con Dios. La readmisión a la comunión de la Iglesia fundamenta la readmisión a la comunión con Dios. Tanto una como otra presuponen la conversión personal, o sea, la fe, la esperanza y la caridad. El sacramento de la penitencia es, pues, simultáneamente un acto personal y eclesial.

En consonancia con ello, el concilio de Trento, siguiendo a la teología escolástica, afirma que a la forma esencial de la penitencia pertenecen tanto los actos del penitente como los de la Iglesia. Los actos del penitente (en terminología escolástica: la cuasi-materia) consisten, en concreto, en la contrición, la confesión y la reparación. El acto de

la Iglesia radica en la absolución sacerdotal. Esta constituye la forma, es decir, el alma del sacramento de la penitencia, «en que está principalmente puesta su virtud». Todo ello en conjunto opera el fruto de este sacramento: la reconciliación del pecador con Dios. Aquí no podemos, por supuesto, tratar de modo exhaustivo todos estos elementos esenciales. Destacamos tan solo algunos puntos que desempeñan un papel especial en el debate contemporáneo.

Fijémonos en primer lugar en los actos del penitente y, por ende, en el lado personal del sacramento de la penitencia. Llama la atención el hecho de que la doctrina eclesial, a diferencia de la Escritura, no hable de fe, esperanza y caridad, sino principalmente de contrición. Esta es definida como «un dolor del alma y detestación del pecado cometido, con propósito de no pecar en adelante». Con ello, materialmente se dice, por supuesto, lo mismo que con anterioridad hemos descrito como fe, esperanza y caridad. La doctrina eclesiástica, sin embargo, entiende estas virtudes teologales más desde su aspecto interior psicológico. Con ello pone de relieve algo que también desempeña un importante papel en la psicología contemporánea: la experiencia de alienación, no identidad, desgarramiento interior que surge de la contradicción interna entre la orientación fundamental de la persona y su errónea realización. La contrición consiste, por consiguiente, en que la persona, pensando en su último y único fin, Dios, cobra conciencia de la iniquidad y el contrasentido de sus actos y sufre a consecuencia de ello.

Este «trabajo de duelo» es muy valorado por la psicología. Sin semejante «asimilación» del pasado no es posible un nuevo comienzo. Sin embargo, tal asimilación debe traducirse en la práctica en forma de actos. De ahí que la doctrina eclesiástica hable de «reparación». Esta no debe entenderse como un mérito del ser humano ante Dios, sino como fruto de la fe, y eso significa: como fruto de la gracia de la conversión. De ahí que tampoco deba malentenderse como pena arbitraria, impuesta desde fuera. Antes bien, la pena es consecuencia intrínseca del pecado; consiste en el padecimiento de la alienación causada por el propio pecado. La reparación es la activa colaboración en la superación de esta división a través de la acción de la verdad, contrapuesta al pecado. «Quien lleva la verdad a la práctica alcanza la luz».

Consiguientemente, la contrición y la reparación, siempre que sean entendidas como despliegue de la fe, la esperanza y la caridad, no representan un problema fundamental para la mentalidad actual. Más problemático resulta el tercero de los elementos que suelen contarse entre los actos del penitente: la confesión de los pecados. Sin embargo, hoy sabemos, ya desde un punto de vista meramente antropológico, que verbalizar y comunicar lo que le inquieta puede representar para la persona un enorme alivio y liberación. Cuando el concilio de Trento, de manera para nosotros difícilmente comprensible al principio, habla de especificar la clase, el número y las circunstancias de los pecados en la confesión, en realidad está formulando, si atendemos a lo esencial, una idea del todo moderna. Pues no basta con mencionar aisladamente hechos concretos en cuanto tales; antes bien, semejantes hechos solo pueden entenderse en el contexto de toda la biografía y situación de la persona. Así entendida, a la afirmación del concilio de Trento le subyace una profunda sabiduría humana: «La verdad os hará libres» (Jn 8,32).

Pero semejante argumentación antropológica a favor de una nueva comprensión de la confesión solo puede tener, desde el punto de vista de la teología, una relevancia preparatoria, pero no concluyente. Así pues, debemos completar la fundamentación antropológica con una fundamentación teológica. Lo teológicamente decisivo es que tanto el pecado como su perdón poseen una dimensión social o, lo que viene a ser lo mismo, eclesial. Pero si no se quiere que esto se quede en una mera afirmación teórica, tal dimensión eclesial debe realizarse también de un modo social y eclesialmente tangible. El pecado ha de ser comunicado en la confesión a la Iglesia (en la acepción más profunda del término). En este sentido, puede y debe afirmarse que la confesión de los pecados forma parte necesariamente, por el asunto mismo, de la esencia del sacramento de la penitencia.

El concilio de Trento desarrolla aquí un aspecto que desde el principio mismo ha estado incluido en la esencia del sacramento de la penitencia, aun cuando no fuera explícitamente articulado desde los orígenes. Esta fundamentación antropológica y eclesial me parece más verosímil que la respuesta habitual de que la confesión es necesaria para que el presbítero pueda decidir como juez si procede perdonar o no los pecados. Con una autoridad más o menos formal no se debe argumentar de la misma manera en que se hace con la lógica intrínseca del asunto mismo.

Permítaseme formular todavía algunas observaciones sobre el acto de la Iglesia, la absolución sacerdotal. En ella pervive la excomunión y reconciliación de la Iglesia antigua. También esto se expresa en el nuevo *Ordo paenitentiae* de forma más clara que en el antiguo ritual. Sin embargo, la exclusión y la readmisión en la comunión eclesial son actos oficiales, soberanos hasta cierto punto, no «mera» predicación del Evangelio. La administración del sacramento de la penitencia está, por eso, reservada al ministerio eclesiástico, que es el único que puede actuar *in nomine ecclesiae*, en nombre de la Iglesia. Pero en todo acto oficial de la Iglesia actúa en último término Jesucristo.

En el sacramento de la penitencia se anticipa el juicio escatológico que Jesucristo ha asumido vicariamente «por nosotros» en la cruz. Aquí tiene su razón de ser el llamado carácter «judicial» de este sacramento, que, por lo que al contenido se refiere, designa la dimensión escatológica de la penitencia, la anticipación del juicio escatológico. Pero no funda derecho alguno a interrogatorios inquisitoriales. El confesor tiene que representar más bien al Señor crucificado y resucitado por nosotros, que regresará como juez y redentor. Debe ayudar al penitente a evaluar mejor su situación humana y cristiana a la luz de la fe en la cruz, la resurrección y la parusía del Señor, y a llegar a una praxis de fe, esperanza y caridad más profunda.

Así pues, es posible tomarse totalmente en serio los tradicionales enunciados doctrinales de la Iglesia y entenderlos al mismo tiempo de forma más honda y abarcadora a la luz de la Escritura, la tradición antigua y la situación actual. No hace falta contraponer a Trento la Escritura y la Iglesia antigua ni tampoco nuestra actual situación pastoral. Tanto teológica como pastoralmente es posible una síntesis.

3. El sacramento de la penitencia y la celebración penitencial comunitaria

En la actual crisis de la penitencia y de la confesión, el debate sobre la relación entre sacramento de la penitencia y celebración penitencial comunitaria desempeña un importante papel. Objetivamente, toda la disputa resulta difícil de comprender. Pues ya antes han existido ceremonias penitenciales; la virtud eliminadora de pecados de la contrición es asimismo una doctrina dogmática tradicional. La antigua liturgia romana conocía también el poder perdonador de pecados de la palabra de Dios, ya que disponía que, tras la proclamación del Evangelio, el sacerdote dijera: «Las palabras del Evangelio borren vuestros pecados». Así pues, las celebraciones penitenciales en modo alguno representan algo por completo nuevo.

El nuevo *Ordo paenitentiae* define las celebraciones penitenciales de la siguiente manera: «Las celebraciones penitenciales son reuniones del pueblo de Dios para escuchar la palabra de Dios, que nos invita a la conversión y a la renovación de la vida a la vez que proclama la liberación de nuestros pecados por la muerte y resurrección de Cristo». Elementos fundamentales de tales celebraciones son la lectura de la Escritura con homilía, la oración, los cantos y, a modo de conclusión, la oración del Señor con la súplica: «Perdónanos nuestras ofensas como nosotros perdonamos a quienes nos ofenden y líbranos del mal».

Sobre el valor teológico, espiritual y pastoral de tales celebraciones comunitarias de la penitencia no puede existir ninguna controversia seria. Deberían ser, pues, un elemento fijo de la vida de toda comunidad, en especial en los tiempos penitenciales del año litúrgico. Expresan ante todo la dimensión social y eclesial del pecado y el perdón de los pecados. En ellas tiene lugar un encuentro real entre el mensaje divino del perdón y el pecador dispuesto a la penitencia. Donde todo esto acontece, se produce también, según la dogmática tradicional, el perdón de los pecados. De ahí que en el nuevo *Ordo paenitentiae* se afirme: «Las celebraciones penitenciales son, sin embargo, muy útiles para la conversión y la purificación del corazón».

Así y todo, las celebraciones penitenciales no son formas sacramentales de la penitencia. Esta distinción entre formas sacramentales y no sacramentales resulta fácilmente comprensible si se considera que tanto la vida de la Iglesia como la vida del cristiano individual se realizan en diferentes grados de intensidad. Hay puntos cimeros, en los que el todo se condensa, y también otras situaciones en las que la vida acontece con menos intensidad. En la vida eclesial, los sacramentos son la forma plena y suprema. Pero lo que acontece en ellos no es algo que, por lo demás, en modo alguno esté vivo. Los sacramentos no son realizaciones yuxtapuestas al resto de la vida cristiana y eclesial, sino «condensaciones» singulares de esta.

Pero todas las formas de la vida eclesial participan de un modo múltiplemente escalonado de la sacramentalidad de la Iglesia. También las celebraciones penitenciales son, por eso, expresiones de la sacramentalidad propia de la vida toda de la Iglesia. Les falta, sin embargo, la plena forma sacramental: la confesión individual de los pecados y la

absolución individual. El mutuo afecto entre el individuo y la Iglesia no alcanza en ellos la misma «densidad» que en el sacramento de la penitencia, lo que no excluye, sin embargo, que la conversión personal interior pueda experimentarse eventualmente con la misma intensidad o, en casos particulares, incluso con mayor intensidad que en el sacramento de la penitencia. Lo que ocurre es meramente que en las celebraciones penitenciales este lado subjetivo no se objetiva del mismo modo que en el sacramento de la penitencia mismo, esto es, de modo sacramental-visible.

Ahora bien, últimamente se pregunta con frecuencia si no sería sensato vincular con las celebraciones penitenciales la absolución sacramental, o sea, hacer uso de la posibilidad, existente por principio, de la absolución general (si bien la posición oficial siempre partirá de que después de semejante absolución general hay que confesar individualmente al menos los pecados mortales). Existen varias razones para responder a esta pregunta con un «no», salvo en situaciones de verdadera necesidad. Aquí nos limitaremos a señalar dos puntos de vista:

1. La vinculación sistemática de la celebración penitencial comunitaria y la absolución sacramental no representaría ningún progreso, sino un retroceso. Con ello quedaría eliminada la autonomía de una forma penitencial redescubierta. Y esto, más que a un enriquecimiento, llevaría a una pauperización. Semejante solución fomentaría además un pensamiento de la secularidad todavía muy extendido; esto es, solo contaría la realización objetiva de la absolución. La predicación del Evangelio y de la fe que le da respuesta y la contrición por amor fundada en dicha fe serían, por el contrario, «inseguras», más aún, en último término no decisivas. Tal actitud no lleva a una comprensión más profunda de la penitencia; antes bien, representa un malentendido absoluto de esta.

2. No solo la celebración comunitaria de la penitencia es una forma penitencial autónoma y razonable en sí; esto vale también, e incluso en mayor medida, para el sacramento de la penitencia en forma de confesión sacramental. Tanto una como otro constituyen como un todo una forma de sentido coherente en sí, de la que no es posible extraer elementos aislados sin destruir el todo. Pero sería una verdadera pérdida que desapareciera el sacramento penitencial en forma de confesión. Esto vale también para la llamada confesión devocional. Tendría que ser fundamentada no solo desde un punto de vista antropológico-psicológico como posibilidad de verbalización de uno mismo, así como de «dirección espiritual», sino sobre todo teológicamente como forma suprema del encuentro sacramental con Jesucristo, quien nos perdona los pecados incorporándonos a su pasión y muerte, pero también a su nueva vida. Por lo demás, muchas experiencias humanas y espirituales hablan cabalmente de personas que, en aras de la santidad, se esfuerzan por confesarse con frecuencia. Probablemente hoy tendríamos que empezar bastante por el principio, para comprender de nuevo todo eso con mayor profundidad y renovarlo de forma creativa.

Por consiguiente, la celebración penitencial comunitaria y el sacramento de la penitencia deberían coexistir, complementándose y profundizándose recíprocamente. En

la medida en que las nuevas formas de penitencia sean asumidas con vitalidad, cabe la posibilidad de que la frecuencia de la confesión, tal como apareció en el tránsito del siglo XIX al XX y como la conocíamos en la época preconciliar, disminuya un tanto y, en el caso de los cristianos «normales», se concentre, por ejemplo, en los grandes tiempos penitenciales del año litúrgico. Aquí hay que contar de forma realista con una historia de la devoción que no nos es dado controlar. Pero si consiguiéramos transmitir de nuevo una comprensión cualitativamente más profunda de la penitencia y de la confesión, podríamos confiar en que al cabo de un tiempo la frecuencia de esta última volvería a incrementarse hasta una medida «razonable» desde el punto de vista tanto teológico como espiritual. Entretanto no deberíamos arrojar precipitadamente por la borda, a causa de las dificultades por las que atraviesa en la actualidad, algo que ha acreditado su valor durante siglos; antes bien, deberíamos disponernos para soportar un periodo difícil más o menos largo esforzándonos simultáneamente al máximo para ponderar con mayor profundidad este legado y renovarlo en la práctica.

Hemos comenzado por la tesis de que la pregunta en la actualidad no es tanto: «¿Cómo podemos salvar la confesión?», sino más bien: «¿De qué manera podemos propiciar una comprensión más profunda de la penitencia cristiana?». Ahora, tras haber tratado las dimensiones sociales y eclesiales de la penitencia, podemos concluir con una segunda tesis. La pregunta es: «¿Cómo podemos dar hoy a la dimensión personal de la penitencia en la celebración penitencial comunitaria y en el sacramento de la penitencia una dimensión eclesial convincente que haga creíble que no solo el cristiano individual, sino la Iglesia en conjunto es Iglesia penitente y un signo público que exhorta a la meditación y la conversión?». Justo esto es lo que nuestra sociedad actual necesita.

13.
Aspectos antropológicos de la penitencia

I. La relevancia teológica de los aspectos antropológicos de la penitencia

La pregunta por los aspectos y presupuestos antropológicos de la penitencia es un tema poco común. En cualquier caso, no es un tema explícito del Antiguo ni del Nuevo Testamento. Sin embargo, en la actualidad se nos plantea esta pregunta, puesto que la capacidad de comprender la esencia y la praxis de la penitencia cristiana parece estar desapareciendo en gran medida. De todos modos, la Escritura sugiere claramente los aspectos y presupuestos antropológicos en tanto en cuanto describe la *metánoia* de un doble modo: por una parte, como el libre y gratuito volverse de Dios hacia el pecador y, por otra, como el libre y consciente volverse del pecador hacia Dios, posibilitado, sostenido y requerido por ese paso previo de Dios. Por consiguiente, la conversión y la penitencia acontecen en una tensa imbricación y cooperación de la acción divina y la acción humana. Por mucho que la iniciativa y el primado correspondan a la primera, esta posibilita e incluso reclama una auténtica y plena respuesta humana. La penitencia es, pues, un *actus humanus*, un acto consciente, libre y moralmente responsable del hombre. La Biblia lo designa con el término hebreo *šub*, con lo que se refiere a un cambio fundamental en la orientación de la vida y a «una nueva actitud de la persona respecto a Dios y su voluntad que engloba todos los ámbitos de la vida humana»[667]. Así pues, en la penitencia no se trata de acciones cúltico-rituales meramente externas ni de prácticas ascético-penitenciales, como tampoco de un mero cambio de mentalidad, de un simple cambio de opiniones intelectuales o de juicios morales. Tampoco se trata, por último, del cambio del juicio y la conducta morales respecto de un mandamiento específico, sino, como se dice a menudo en la teología contemporánea, de una opción fundamental, de un compromiso fundamental con Dios que afecta a la vida entera[668].

Así entendidas, la conversión y la penitencia son fenómenos comunes a todos los hombres y a todas las religiones. Según Tomás de Aquino, ya antes de Jesucristo y fuera del Antiguo Testamento existe *aliquid simile* [algo parecido] al sacramento de la penitencia, que Cristo, al instituir el sacramento de la penitencia, presupone, purifica y sobrepuja, lo que Tomás designa con el término *determinatio*. Tomás va aún más lejos, hasta el punto de hablar de la penitencia como de un *sacramentum legis naturae*, «sacramento de la ley natural»[669]. Por eso es del todo coherente que Tomás considere que el sacramento de la penitencia se diferencia del resto de los sacramentos en que en el sacramento de la penitencia los *actus humani* del penitente forman parte constitutiva del signo sacramental y constituyen la *materia sacramenti*[670]. Así pues, con ciertas reservas cabe afirmar que no existe sacramento más humano que la penitencia.

De este modo resulta que los actos humanos personales son parte constitutiva tanto de la actitud (virtud) como del sacramento de la penitencia. En consecuencia, los *aspectos antropológicos de la penitencia*, de los que vamos a hablar a continuación, son *eo ipso* también aspectos teológicos, no consideraciones previas a estos y, en el fondo, secundarias. Esto hay que tenerlo en cuenta cuando, en lo que sigue, a primera vista se trate principalmente de reflexiones «solo» filosóficas. Para la temática del sínodo de los

obispos, esto significa que la preocupación pastoral por la renovación de la actitud y el sacramento de la penitencia debe incluir asimismo la preocupación por sus supuestos antropológicos (psicológicos, sociológicos, filosóficos, etc.). Para llevar a cabo esta tarea, debemos comenzar por un análisis objetivo de la situación.

II. La crisis actual de los supuestos antropológicos de la penitencia

La primera tesis fundamental de este artículo reza: la actual crisis en la comprensión y la praxis de la penitencia no afecta solo –ni principalmente– a cuestiones dogmáticas, disciplinarias y pastorales concretas. Tiene más bien su fundamento en una crisis del hombre moderno y su autocomprensión, que no conoce ni reconoce ya la culpa (o lo que es lo mismo, el pecado) y la conversión y que lleva a una ilusión de inocencia en la que el ser humano rehúye su responsabilidad personal y se engaña sobre su verdadera situación (cf. 1 Jn 1,8). En el espacio de que aquí disponemos, una tesis tan amplia y de tan largo alcance no se puede justificar, por supuesto, sino mediante indicaciones bastante generales. De forma algo esquemática vamos a presentar tres corrientes a la par intelectuales y sociales del mundo actual que han conducido a esta crisis del hombre.

En primer lugar hay que hablar de la imagen pre-ética y pre-personal del ser humano, tal como hasta hoy se encuentra en numerosas religiones, cuya concepción de la penitencia suele caracterizarse como cúltico-ritual[671]. A pesar de la crítica de los profetas, tales nociones se encuentran asimismo en parte en el Antiguo Testamento[672]; y de este modo indirecto determinan hasta la fecha, por regla general inconscientemente, la conducta religioso-moral de numerosos cristianos. Mircea Eliade percibe en esta comprensión cúltico-ritual o sacral de la realidad, que al hombre ilustrado de hoy se le antoja una conciencia ya superada, una ontología arcaica[673]. Paul Ricoeur habla de un orden cosmobiológico[674]. La violación de este orden hace impuro al malhechor, es decir, lo contamina de modo casi físico, mágico, con una mácula. Esta imagen cósmico-ritual del mundo sugiere en el fondo un reino del horror[675], en el que el ser humano no actúa por responsabilidad y mucho menos por amor, sino por miedo a la venganza de un orden sacral anónimo. El tabú es un castigo anticipado, preventivo, el poder de lo prohibido en el temor anticipativo[676]. Por el contrario, la purificación ritual persigue equilibrar y restablecer el orden violado mediante acciones compensatorias (quemar, extirpar, ahuyentar, lavar, tirar, escupir, enterrar)[677].

Al igual que ya los profetas, también Jesús critica esta comprensión cúltico-ritual de la culpa y la penitencia. La verdadera conversión consiste en rasgarse el corazón, no las vestiduras (cf. Joel 2,13). Pues lo que contamina a la persona no es lo que entra en ella desde fuera, sino lo que sale desde dentro, desde el corazón, desde el centro de la persona (cf. Mc 7,15.21-23). Para la Biblia, esta personalización no es, sin embargo, sinónimo de espiritualización. No implica «un gran repliegue hacia la interioridad». En la Biblia se conserva «la noción de un profundo enraizamiento de la salvación en lo objetivo». En esta noción se manifiesta «la decidida voluntad de inmanencia de Yahvé»[678]. Tampoco «Jesús polemiza de forma barata contra el ritualismo oscuro, sino que aboga por la pureza integral y la sanación total del ser humano, como corresponde a la promesa para el tiempo escatológico»[679]. Así, en la Biblia se mantiene la *particula veri* de la concepción cúltico-ritual de la penitencia, que consiste en la dimensión corpóreo-cósmica tanto de la culpa como de la conversión.

Con esta afirmación llegamos, en segundo lugar, a la errónea comprensión idealista de la conversión y la penitencia, tal como, fundamentada por la filosofía moderna, determina en gran medida la civilización occidental moderna[680]. Desde Descartes y Kant, la filosofía moderna parte del sujeto. Comienza por una «revolución de la forma de pensar»: no son los objetos los que determinan el conocimiento, sino el conocimiento el que determina los objetos[681]. Esta tesis, a primera vista por completo ajena al pensamiento común, representa para la filosofía moderna ante todo un postulado de la libertad o, si se quiere, de la fe en la libertad y su incondicionalidad, que podemos entender como independencia del mundo de las cosas (en alemán, existe una clara relación entre «incondicionalidad», *Un-be-dingt-heit*, y «cosa», *Ding*)[682]. En este contexto no podemos ocuparnos en detalle en los fundamentos filosóficos de la filosofía moderna del sujeto (lo que sería necesario para rechazar ciertos malentendidos en teología, por lo visto inextirpables, que se toman demasiado a la ligera la confrontación con dicha filosofía); no nos queda más remedio que circunscribirnos a sus consecuencias para la comprensión de la conversión y la penitencia. Sobre la base de la subjetividad moderna, la conversión (*Bekehrung*) no es giro (*Umkehr*) y reorientación (*Hinkehr*) hacia Dios, sino introspección (*Einkehr*), reflexión y regreso (*Rückkehr*) a lo auténtico, a los valores interiores: es conversión del corazón. El lugar de las prácticas exteriores de penitencia lo ocupa la conversión del interior[683]. La emancipación del sujeto asociada a ello puede ser entendida místicamente, como en el caso del *amor Dei intellectualis* de Spinoza[684], o desde el punto de vista de la crítica de la cultura y la sociedad, como en la confesión del vicario saboyano en el libro cuarto del *Emilio* de Rousseau[685].

Las enormes repercusiones de ambos pensadores en la historia del espíritu son conocidas y llegan hasta el presente inmediato. Pues la crítica de Rousseau a las alienaciones culturales, su ideal de la vida sencilla, feliz y sana, su culto a Dios en el corazón, para el cual las teorías filosóficas y los dogmas y cultos religiosos nada significan, su vida en la idílica casita de jardín, su ermita cercana a Montmorency, mantienen aún hoy toda su actualidad, como sabe cualquiera que observe, ya sea superficialmente, el mundillo de las culturas juveniles alternativas. Además, a quien dispone de conocimientos históricos no le cabe duda de que en todo ello se manifiestan también antiquísimas tentaciones gnósticas, a saber, la tentación de abandonar mediante el conocimiento (*gnôsis*) de sí y el éxtasis místico –que se compadece a la perfección con el libertinaje de la «libertad pneumática»– el sistema perverso y amedrentador de este mundo, que ha devenido inquietante[686].

Las repercusiones directas de la filosofía moderna de la subjetividad sobre la historia de la teología y la devoción se echan de ver en el pietismo y el metodismo, así como en los distintos movimientos de despetar religioso (*Erweckungsbewegungen*) surgidos hasta nuestros días. En ellos, la conversión deviene conversión del corazón, desgajada del contexto más amplio de la Iglesia, la palabra y los sacramentos. Tiene su raíz exclusivamente en la experiencia de la subjetividad piadosa[687].

Frente a esta concepción autonomista del hombre y esta concepción entusiasta de la fe, ya Pablo recordó la falta de libertad de nuestra libertad. Según él, el pecado no solo es un acto autónomo nuestro, sino también un poder que nos tiene esclavizados (cf. Rom 5,12-21; 6,6-20). De ahí que el pecador, que ha perdido su libertad, deba ser primero liberado para la libertad; y esta libertad liberada, por su parte, se manifiesta en el abnegado servicio del amor (cf. Gal 5,1.13)[688]. Con la idea de la necesidad de ser redimidos por Dios, el cristianismo contradice la optimista noción de que el ser humano posee su propia libertad y únicamente depende de él hacer uso de ella en todo momento. Según la visión cristiana, la libertad humana es una libertad regalada por Dios que solo en la amistad y comunión con Dios encuentra su plena realización. En esta acentuación de las condiciones reales de la libertad, la crítica teológica del idealismo coincide estructuralmente con la crítica filosófica del idealismo de los siglos XIX y XX. Sin embargo, se diferencia de esta por el hecho de que no incurre en el determinismo. Antes bien, desde la perspectiva cristiana, la no insignificante *particula veri* del idealismo radica en la defensa de la libertad que le corresponde al hombre en cuanto hombre.

Con ello llegamos, en tercer lugar, a la errónea concepción naturalista o materialista del ser humano, que se configuró por contraposición al idealismo y que hoy cuestiona de manera especial la comprensión cristiana de la conversión y la penitencia. El cambio radical del idealismo al materialismo en el segundo tercio del siglo pasado [el XIX] responde a diversas razones, que aquí no pueden ser tratadas en detalle. Uno de los motivos fue, sin duda, que el hombre que ha reemplazado la teonomía por la autonomía, instituyéndose a sí mismo como sujeto responsable de la historia, no soporta tener que asumir ahora la responsabilidad por el mal, la necesidad, el aburrimiento, la alienación, la opresión, la culpa y el sufrimiento existentes en el mundo y, de hecho, se ejercita en el arte de no asumirla. Inventa sujetos que le sirvan de coartada: la naturaleza, la cultura, la sociedad, la historia, las circunstancias y, en cualquier caso, los otros, los enemigos, los adversarios[689]. La culpa no se entiende ya como un elemento originario de la responsabilidad personal, sino como un fenómeno secundario «explicable» psicológica o sociológicamente desde la naturaleza, la cultura, la sociedad, la historia o las circunstancias. La exención de culpa se produce mediante la ilustración. Así, la culpa es desenmascarada como apariencia ideológica o como ilusión, lo que fomenta un delirio de inocencia, en el que una autonomía exagerada se transforma en una heteronomía igual de radical, o sea, en un determinismo.

Resulta imposible ocuparnos en el presente contexto de todas las escuelas de este tipo. Por eso, dejamos de lado el estructuralismo y el conductismo, así como también los enfoques procedentes de la etología moderna, y nos circunscribimos a unos cuantos comentarios a las dos corrientes más influyentes en la actualidad: la filosofía marxista o neomarxista y la teoría psicoanalítica de la culpa de Sigmund Freud. Según Karl Marx, el ser humano es «el conjunto de las relaciones sociales»[690]. En consonancia con ello, las ideas dominantes en una época no son sino las ideas de los dominadores[691]; y la moral, «una forma específica de la conciencia social que ha surgido con la sociedad y cambia y

se desarrolla con esta»[692]. Análogamente, tampoco Freud habla de culpa, sino de conciencia de culpa y sentimientos de culpa. Estos son una carga que nos es impuesta por la cultura. Pues la cultura exige la renuncia a los instintos y, con ello, una mengua de felicidad. El sentimiento de culpa aflora cuando uno se niega a ello. Primero surge por el miedo a la autoridad exterior y a la retirada del amor que tal decisión puede acarrear; más tarde, una vez interiorizada la autoridad exterior, la agresión de la conciencia prolonga la agresión de la autoridad. El sentimiento de culpa o la contrición lleva a un malestar en la cultura[693]. Las teorías de Marx y Freud, que aquí no podemos más que glosar por encima, fueron combinadas no hace mucho por Herbert Marcuse, Erich Fromm y otros y han causado en las últimas décadas en el mundo occidental una revolución de la conciencia moral o la reducción de esta a la estructura instintiva humana en su conflicto con las circunstancias socioculturales. La conversión ya no se entiende ahora como conversión del individuo, sino como transformación de las circunstancias, que han devenido represivas, en beneficio de la necesidad humana de felicidad.

La *particula veri* de estas teorías se debate en teología, por una parte, bajo el lema de la historicidad de las normas morales y, por otra, bajo el lema del pecado estructural[694]. En ambos planos del debate se reconoce que existen condiciones reales para el despliegue concreto de la libertad moral del ser humano. Sin embargo, si se absolutiza este legítimo e importante punto de vista, estas teorías privan a la concepción cristiana de la conversión y la penitencia de su suelo antropológico. Entender la conversión como respuesta personal a la palabra salvífica de Dios parece entonces falsa conciencia, bien en forma de ideología, bien en forma de ilusión. En tal caso, el «he pecado contra ti» se torna imposible. Pero allí donde la responsabilidad personal es negada de este modo, allí se ve amenazado incluso lo *humanum* del hombre, allí la muerte de este sigue a la muerte de Dios. La renovación de los supuestos antropológicos de la penitencia debe comenzar por la renovación de la concepción del ser humano como persona religiosa y moralmente responsable. En la medida en que afronta esta tarea, la renovación teológica y pastoral de la penitencia puede –más aún, debe– entenderse como servicio a la humanidad del hombre.

III. Renovaciones de los supuestos antropológicos de la penitencia

Evidentemente en este contexto no es posible exponer una concepción ni siquiera hasta cierto punto completa de la persona y sus diferentes dimensiones. Nos limitamos a la pregunta por los supuestos antropológicos de la culpa y la conversión, que, sin embargo, lleva al centro de la persona. En ello nos inspiramos en gran medida en las consideraciones de Bernhard Welte (enlazando con Tomás de Aquino) y de Paul Ricoeur[695], quienes de manera independiente entre sí llegan a resultados análogos.

Que el hombre es un ser intermedio es una idea básica de la filosofía occidental, empezando por el *Simposio* de Platón[696] y la *Ética* de Aristóteles[697], pasando por Tomás de Aquino[698], Blaise Pascal[699] y muchos otros, hasta llegar a Schelling[700], Kierkegaard[701], Nietzsche[702], Ricoeur y Welte. Por un lado, está inmerso por mediación de su cuerpo en el mundo y sus condiciones físicas, biológicas, psicológicas, sociológicas, etc. Como ser corpóreo, el hombre es parte del mundo, un ser de necesidades múltiples. Por otro lado, según nos enseña la antropología actual[703], el hombre se diferencia de todos los restantes seres vivos por su apertura al mundo, en virtud de la cual no se adapta a un entorno determinado y limitado, sino que está abierto a la realidad en su conjunto. Su entorno es el mundo en su totalidad. En el lenguaje de la filosofía aristotélico-tomasiana, cabe afirmar que el alma espiritual del ser humano es *quodammodo omnia*, «en cierto modo todas las cosas»[704]. A través de ella, el hombre está intencionalmente abierto al conjunto de la realidad, al igual que, al revés, el conjunto de la realidad está presente de modo singular en el espíritu humano. Así, el hombre es, siempre de modo singular, existencia, ser-ahí (*Da-Sein*)[705]. A causa de esta constitución de existente, a todo ser humano le corresponde una dignidad incondicionada, en consideración de la cual nunca debe ser utilizado como medio para la consecución de un fin supuestamente superior y de mayor importancia[706]. En una palabra, el hombre es un ser intermedio: finito e infinito a la vez, su finitud es un signo limitador de la infinitud, la infinitud signo trascendente de la finitud[707].

Con esta situación intermedia viene dada la libertad en su específica singularidad humana. Puesto que se ve remitido más allá de todo lo limitado, finito y condicionado a lo ilimitado, infinito, incondicionado, a lo verdadero y bueno por antonomasia, el ser humano es libre[708]. Solo porque somos libres, podemos experimentar nuestra falta de libertad como tal y padecer a consecuencia de ella. La grandeza del ser humano radica, pues, en poder reconocer su miseria como miseria y posicionarse ante ella[709]. En su libertad, el ser humano está dado (*gegeben*) y confiado (*aufgegeben*) a sí mismo. Es responsable de sí mismo, debe autodeterminarse y, de este modo, autorrealizarse en sus actos[710]. En esta autodeterminación, que constituye la esencia de la persona, el ser humano experimenta también, sin embargo, la fragilidad de esta síntesis que él es. También la falibilidad del hombre se basa en su posición ontológica intermedia[711]. Schelling y Kierkegaard hablan del vértigo y la angustia que sobrecogen al ser humano,

porque se encuentra entre dos abismos que se convierten en tentación para él[712]. Pues el ser humano puede ignorar por soberbia (*superbia*) su finitud o también puede negar perezosa e indolentemente su infinitud, por pusilanimidad (*acedia*). Su verdadera realización no la encuentra el ser humano sino en la magnanimidad (*magnanimitas*), en la valentía para afrontar lo grande, que se acredita en lo pequeño a través de la inteligencia, el valor, la justicia, la disciplina y la mesura. La falibilidad del hombre es, por consiguiente, el reverso de la dignidad humana. Se basa en la específica condición ontológica del hombre, de suerte que quien niega la posibilidad y realidad de la culpa personalmente asumida cuestiona en último término la dignidad del ser humano.

En la condición ontológica del hombre como ser intermedio tiene también su fundamento la posibilidad de la conversión. A causa de su carácter corporal, la libertad humana (a diferencia de la de los ángeles) nunca puede disponer sobre sí misma en un único acto y fijarse a sí misma por completo[713]. Antes bien, es propio del hombre encontrarse en *statu viae* –en estado de caminante, cabría traducir– y poder comenzar siempre de nuevo. Puede revisar sus decisiones previas, puesto que nunca se agota por entero en ellas; puede convertirse. Pero, puesto que la libertad está enraizada en la vinculación con lo definitivo, la libertad no consiste en un continuo revisionismo; se trata más bien de la capacidad de lo definitivo en lo provisional. Por eso, el ser humano no puede deshacer su historia; esta nunca deja de ser, para lo bueno y para lo malo, su historia. Pero sí que puede volver sobre ella y darle una nueva índole, reinterpretándola e integrándola en una nueva perspectiva existencial, una nueva opción fundamental[714]. Así, el hombre no puede borrar su pasado, emanciparse de él; antes bien, permanece sujeto de continuo a sus condiciones. Ni tampoco puede, a consecuencia de su finitud, asumir nunca por completo el hecho de estar remitido al todo de la realidad: únicamente es capaz de realizar el todo en el fragmento. Por eso, el ser humano solamente encuentra su identidad en el presente si se mantiene fiel a su pasado y, dado el caso, lo reconoce como pasado culpable. Mediante esta confesión imprime una nueva impronta a su pasado, lo reinterpreta y lo integra con ello en un nuevo proyecto de existencia. Con ello se abre a un nuevo futuro. Así, ya desde un punto de vista antropológico (y no solo teológico) corresponde a la confesión un lugar central en el proceso de conversión.

La relevancia fundamental y central de la confesión en el proceso de conversión ha sido puesta convincentemente de relieve por Paul Ricoeur[715]. Este filósofo francés ha mostrado que la confesión es la única forma lingüística en la que el pecado y la culpa encuentran expresión adecuada. Pues (1) en la confesión confirma el ser humano que su libertad es el origen del mal. Renuncia a una coartada, que consiste en la afirmación de que el mal es un «algo», bien en forma de una sustancia (maniqueísmo), bien en forma de determinismos psicológicos y sociológicos. Más bien declara: *Ego sum qui feci*, soy yo quien lo he hecho. En la medida en que habla así, (2) el ser humano está dispuesto también a asumir las consecuencias de sus actos: alabanza o reproche, recompensa o castigo. Por último, (3) en la confesión se retrotrae al momento de su acción y se confiesa como aquel que no solo ha actuado, sino que también podría haber actuado de

un modo distinto. Las tres dimensiones de la confesión no son una información neutral, sino una acción lingüística performativa. Pues este movimiento del antes al después, a las consecuencias del acto, constituye «la identidad del sujeto moral desde el pasado al futuro pasando por el presente». «Quien asumirá el reproche es la misma persona que en el presente asume la acción y que anteriormente ha actuado… El futuro de la sanción y el pasado de la acción realizada se unen en el presente de la confesión»[716]. Así, la confesión redime, más aún, instituye la identidad de la persona a través de las sacudidas críticas del pecado, por un lado, y de la conversión, por otro; en el acto de la confesión acontece la nueva integración de la persona para constituir un todo de carácter salvífico[717].

Al igual que la persona humana, la confesión de la culpa tiene, desde luego, no solo una dimensión individual, sino también, por esencia, una dimensión social. En la confesión, el ser humano, que en el estado de culpa pretendía realizar su existencia referido egocéntricamente a sí mismo, encorvado sobre sí mismo, enamorado de sí mismo, vuelve a abrirse en amor a la comunidad. La confesión es *eo ipso* un acto de reconciliación.

Todo esto muestra que la definición que la Iglesia hace de la confesión individual como elemento esencial e indispensable de la conversión[718] no es una estipulación positivista; antes bien, con ello la Iglesia asume de un modo nuevo y determinado por la revelación algo que está ya presente en la estructura antropológica de la conversión. Por eso, para concluir ahora hay que mostrar que la estructura antropológica de la conversión y la confesión remiten por su propia dinámica intrínseca más allá de sí mismas. Así pues, vamos a terminar dejando que el aspecto teológico de la conversión y la confesión cobre de nuevo voz, si bien solamente en la medida en que esto es posible en el marco de nuestras consideraciones antropológicas.

Partimos una vez más de nuestra tesis final, según la cual el ser humano, en el acto de la confesión instituye la síntesis de pasado y futuro, que por lo demás se le escapa permanentemente de entre las manos. En la confesión lo hace de un modo tal que rehúsa las síntesis híbridas y precipitadas y las totalizaciones violentas que constituyen el núcleo del mal. Reconoce como suya su propia historia decadente y admite que, como tal historia pecaminosa, no la puede incorporar por completo a su futuro. Con ello, la confesión, en cuanto instauración de identidad, es un acto en el que el ser humano va más allá de sí mismo (se autotrasciende). El acto de la confesión implica un acto de esperanza[719]. Es un avance y una anticipación de una realización humana que el hombre no está en condiciones de darse a sí mismo. Esta anticipación de la esperanza solo puede ser pensada razonablemente –esta tesis requeriría, sin embargo, una fundamentación profunda, que aquí no podemos llevar a cabo– con ayuda de la idea de Dios. Pues la libertad intencionalmente infinita, que el ser humano no puede hacer por entero suya en ninguno de sus actos, encuentra su cumplimiento en el encuentro con una libertad perfecta, infinita no solo en su pretensión intencional, sino en su realidad[720]. Dando por supuesta la pertinencia de esta tesis, podemos afirmar para concluir: en último término,

toda confesión es, como diría Karl Rahner, anónima, un acontecimiento de gracia, el único que puede posibilitar al hombre una nueva identidad e integridad, un nuevo ser. Con esta tesis conclusiva, hemos retornado al punto de partida de nuestras consideraciones, ahora fundamentado en cierta medida: dondequiera que acontezca conversión en la medida en que una persona reconoce su culpa, allí tiene lugar un *sacramentum legis naturae*, un sacramento de la ley natural. Esta tesis inicial y final todavía debe ser desarrollada algo más en una última sección.

IV. La penitencia como sabiduría verdadera

Lo dicho hasta ahora puede sintetizarse en la frase de que la conversión, la confesión y la penitencia son la única sabiduría verdadera en la que el ser humano se encuentra a sí mismo. Con esta tesis abordamos un tema muy amplio, sobre el que aquí no podemos hacer más que un par de comentarios con el fin de liberar al tema «conversión y penitencia» del aislamiento, más aún, de la marginación y mostrar su relevancia central en el conjunto del pensamiento filosófico y teológico.

Pues el Nuevo Testamento, cuando, para referirse a la conversión, utiliza no solo la voz *metánoia*, sino también el término *epistrophḗ* (cf. Hch 15,3) o *epistréphēin* (cf. Mt 13,15; Hch 3,19; 9,35; 14,15; 2 Cor 3,16; Sant 5,19s; y *passim*), hace suyo un concepto fundamental de la filosofía griega. Este vocablo tenía allí un significado tanto antropológico (noológico y moral) como cosmológico[721]. En el terreno antropológico, con este término se aludía al alejamiento de lo exterior, la introspección, la transformación moral y, en último término, la opción por una vida filosófica. Los cristianos de los primeros siglos asumieron lo mejor del pensamiento griego y entendieron la conversión al cristianismo como un volverse hacia la verdadera filosofía. Tal uso lingüístico lo encontramos ya en Justino y luego en Clemente de Alejandría y Orígenes, entre otros. Cuando posteriormente las masas se adhirieron al cristianismo y el antiguo ideal pervivió tan solo en el monacato, la *conversio* o, más tarde, la *conversatio* se convirtieron en la quintaesencia del modo de vida ascético-monacal y el monacato fue caracterizado como la verdadera filosofía[722]. Como es sabido, esta terminología siguió siendo influyente hasta bien entrada la Edad Media[723].

La especulativa dimensión profunda de este uso lingüístico se echa de ver con toda claridad si se tiene en cuenta también el significado cosmológico de *epistrophḗ*. Ya según el mito, la realidad entera se encuentra inmersa en un gran movimiento cíclico, en el que, en un eterno retorno, al final todo regresa al origen. El estoicismo y el neoplatonismo racionalizaron, cada cual a su manera, esta noción mítica[724]. Orígenes hizo suya esta idea e interpretó la *apokatástasis* cósmica como el regreso del universo a la unidad originaria[725]. Todavía Tomás de Aquino opina que para todo ente la *perfectio* consiste en su *conversio* al origen[726]. De ahí que la ley fundamental de toda la realidad, la fórmula, por así decir, del Aquinate sea el esquema de salida y regreso (*exitus* y *reditus*). Tal es también el principio sistematizador de la *Summa theologiae*, cuyo centro sistemático es, por ende, la *conversio*[727].

La corrección decisiva que era necesario introducir en este sistema neoplatónico de pensamiento desde el pensamiento cristiano consistía en entender tal proceso de *egressio*, *conversio* y *regressio* como un acontecimiento no necesario, sino libre. Ahora bien, si tanto la salida del mundo de Dios en la creación como su *conversio* acontecen en la libre decisión del ser hombre, el sentido antropológico y el sentido cosmológico de *epistrophḗ*/*conversio* coinciden. En y a través de la *conversio* del ser humano acontece ahora la *conversio* de la realidad toda a Dios. Así, el ser humano, con su *conversio*,

deviene *vertex*, vértice de todo acontecer[728]. Pero, puesto que esta *conversio* sobrepasa las posibilidades del hombre y solo es viable si a este le es concedida por gracia una participación anticipada en la meta escatológica[729], toda gracia es, en último término, una gracia de retorno y conversión[730]. Análogamente opina Buenaventura, para quien es tarea de la gracia «hacer retornar a Dios la obra salida de él, en lo cual consiste, como en un círculo intelectual, la consumación de todo espíritu racional»[731].

Ya Agustín, en el libro XIII de sus *Confesiones*, vio su propia conversión en este horizonte más englobante. Según él, todo ha sido creado por el Verbo, a fin de volver a ser conducido (*converti*) a ese mismo Verbo[732]. Solamente a través de esta *conversio* existe orden y luz –o sea, sentido– en el mundo[733]. Por eso, para Agustín, la llamada creadora: «Sea la luz», y la llamada salvífica: «Haced penitencia», están unidas intrínsecamente; y al final menciona ambas en una única frase, para confesar: *Conversi sumus ad te, et facta est lux*, «nos convertimos a ti, y se hizo la luz»[734]. La conversión del hombre es la luz, el sentido, la salvación del mundo.

A pensadores y cristianos de la talla de Orígenes, Agustín, Buenaventura o Tomás nunca se les habría ocurrido contraponer conversión y penitencia, por un lado, y renovación, reconciliación y sanación del mundo, por otro, como es característico de algunos superficiales debates actuales. La conversión personal del individuo tenía para ellos relevancia universal, del mismo modo que la salvación del mundo, su renovación y reconciliación solo eran posibles a través de la conversión del individuo. En la libertad personal del ser humano se encuentra, por así decir, el punto abierto dentro del sistema de constricciones y necesidades. Solo en la libertad del individuo –o en lenguaje bíblico: en el corazón del ser humano– puede tener su comienzo el mundo renovado y reconciliado. Solo en y a través de la conversión del individuo puede renovar el Espíritu de Dios la faz de la tierra. Semejante conversión no sería, sin embargo, auténtica y plenamente humana si no tuviera repercusiones corporales y sociales, si no se realizara en el material del mundo. De ahí que la conversión y la penitencia sean importantes no solo para la salvación del individuo entendida privadamente, sino para la salvación del mundo. Conversión y penitencia son, por así decir, la utopía real vivida, la realización anticipada de la esperanza escatológica bajo los presupuestos de este mundo, el comienzo ya efectivo de la reconciliación escatológica.

Por lo que respecta al contenido, todo esto podría no estar demasiado lejos del mensaje de Jesús, en el que la llamada a la conversión se encuadra en el horizonte del mensaje de la llegada de la *basileía*, del nuevo eón, de la nueva creación. Nuestras consideraciones, de carácter más filosófico, son una suerte de indefinido anteproyecto en el que se puede inscribir el mensaje cristiano, una precomprensión sin la cual –sobre todo hoy y en especial para la penitencia– no son posibles la comprensión y la praxis del mensaje cristiano. En semejante anteproyecto, muchas cosas permanecen consustancialmente indefinidas y abiertas. Sería tarea de una definición teológica de la penitencia mostrar cómo la comprensión específicamente cristiana de la conversión y la

penitencia moldea en concreto o, como diría Tomás, determina este indeterminado anteproyecto.

14.
La Iglesia,
lugar del perdón de los pecados

I. El mensaje del perdón de los pecados

La fe en que Yahvé es un «Dios compasivo y clemente, paciente, rico en bondad y lealtad» (Ex 34,6) constituye una convicción radical ya del Antiguo Testamento. Este conoce la fundamental indulgencia de Dios, cuya fidelidad se mantiene aún pese a la infidelidad humana. Ya para el Antiguo Testamento constituye el perdón de los pecados un acto exclusivo de Dios, libre y gratuito. No puede ni tiene que ser merecido mediante obras de penitencia (cf. Is 43,23). No somos nosotros quienes nos reconciliamos con Dios, sino que es Dios quien nos reconcilia consigo. Así, el salmista ora: «Nuestros delitos nos abruman, tú los perdonas» (Sal 65,4). El motivo del perdón es única y exclusivamente la compasión y el amor de Dios (cf. Sal 78,38). Para los profetas, la convicción de que Dios no guarda rencor ni destruye al pecador es realmente expresión de la santidad y divinidad de Dios: «No ejecutaré mi condena… que soy Dios y no hombre, el Santo en medio de ti y no enemigo devastador» (Os 11,9).

En los profetas, el perdón de los pecados es visto en creciente medida desde una perspectiva escatológica. Se convierte en «el verdadero nervio de la acción recreadora de Dios»; «constituye el umbral a la nueva época, en la que la creación retorna a su origen» (cf. Os 14,5; Jr 31,34; 33,8; 50,20; Is 44,22)[735].

En el Nuevo Testamento, el perdón de los pecados es un bien salvífico escatológico. Es lo nuevo y lo específicamente cristiano. Esto se expresa ya en el hecho de que la fórmula: «perdón de los pecados», no aparece en la traducción griega del Antiguo Testamento (la Septuaginta)[736]. En el Nuevo Testamento, en cambio, está estrechamente vinculada con el anuncio de la irrupción del tiempo postrero en el mensaje de Juan el Bautista (cf. Mc 1,4; Lc 2,3). El conocimiento de la salvación al que Jesús debe llevar a su pueblo consiste cabalmente en el perdón de los pecados (cf. Lc 1,77).

Lo que el Bautista tan solo anuncia se hace realidad en la actividad de Jesús[737]. La predicación de Jesús incluye la promesa de salvación: «Tus pecados quedan perdonados» (Mc 2,5 par; cf. Lc 7,48). Para los judíos, esta es una afirmación blasfema y escandalosa, que usurpa la prerrogativa divina y hace temblar los cimientos del monoteísmo. Pues «¿quien puede perdonar pecados sino solo Dios?» (Mc 2,7). La autoridad que Jesús reclama aquí para sí (cf. v. 10) desborda con mucho lo que el Antiguo Testamento y el judaísmo esperaban del Mesías[738]. Jesús es presentado aquí como alguien que habla y actúa en lugar de Dios. Así, la praxis de Jesús del perdón de los pecados plantea directamente la pregunta cristológica[739]. En el Nuevo Testamento, la inconmensurabilidad del amor de Dios en el perdón de los pecados se revela plenamente en el doble hecho de que Jesús entrega su propia vida en rescate por muchos (cf. Mc 10,45) y de que Dios no reserva a su propio hijo, sino que lo entrega por todos nosotros (cf. Rom 8,32).

La autoridad divina que Jesús, como Hijo del hombre, reclama implícitamente para sí en Marcos y Lucas les es dada, según Mateo, «a los hombres» (cf. Mt 9,8). De hecho, antes de su ascensión a los cielos, Jesús encarga a sus discípulos que «en su

nombre [prediquen] penitencia y perdón de pecados a todas las naciones, empezando por Jerusalén» (Lc 24,48). Juan vincula el mismo encargo y la misma autoridad con la aparición del Resucitado la tarde del día de Pascua y con el don del Espíritu Santo (cf. Jn 20,23). Así pues, el llamamiento a la conversión y al bautismo en el nombre de Jesús «para perdón de los pecados» es también la meta a la que va a parar la «homilía de Pentecostés» de Pedro (cf. Hch 2,38). En lo sucesivo, la fórmula: «perdón de los pecados», reaparece una y otra vez en numerosos pasajes para caracterizar el principal bien salvífico, que nos es comunicado en virtud de la cruz, la resurrección y la elevación de Jesús y el envío del Espíritu (cf. Hch 5,3; 10,43; 26,18). Mientras que los Hechos de los Apóstoles vinculan el perdón de los pecados con el bautismo, Mateo lo pone en relación con la eucaristía: «Esta es mi sangre de la alianza, que se derrama por todos para el perdón de los pecados» (Mt 26,28). La fórmula vuelve a figurar en las cartas deuteropaulinas de la cautividad, en las que engloba, a su vez, la totalidad del mensaje cristiano de redención (cf. Ef 1,7; Col 1,14). Pablo dice lo mismo con otra terminología: para él, la nueva creación consiste en que «Dios… nos reconcilió consigo por medio del Mesías y nos encomendó el ministerio de la reconciliación» (2 Cor 5,18).

Así pues, el mensaje del «perdón de los pecados» ocupa un lugar central en el Nuevo Testamento. No expresa solo un aspecto secundario o parcial, eventualmente desatendible, sino en cierto sentido la totalidad del mensaje cristiano de salvación, del mismo modo que, bajo otros puntos de vista, palabras y expresiones anunciadoras como «redención», «justificación», «reconciliación», «vida nueva», «nueva creación» y otras similares aluden igualmente a esa totalidad. El perdón de los pecados es el don decisivo del Espíritu Santo. Es el regalo, ya prometido en el Antiguo Testamento, de un corazón nuevo (cf. Ez 33,25-27; Sal 51,4.9-14)[740]. Viene a decir que el amor de Dios es más fuerte que el pecado, que sana las heridas causadas por este y otorga una vida nueva, reconciliada.

Hay que ver el carácter central y abarcador del mensaje bíblico sobre el perdón de los pecados, para tomar nota con sobresalto de la siguiente constatación: «Esta confesión de nuestra esperanza encuentra una sociedad que intenta liberarse cada vez más de la idea de culpa… En ella opera un inquietante mecanismo de disculpa»[741]. Con ello, al mensaje cristiano del perdón de los pecados se le hunde el suelo bajo los pies. La exhortación apostólica *Reconciliatio et paenitentia* (1984) se ha ocupado de este fenómeno del oscurecimiento, más aún, pérdida de la conciencia de pecado y ha puesto de relieve como raíz de la misma la desaparición de la conciencia de Dios. Un «secularismo» que ya no conoce más que el culto del hacer y producir pierde también la conciencia para la dignidad del ser humano, que consiste justamente en poder asumir ante Dios, ante uno mismo y ante los demás la responsabilidad por las propias acciones[742].

Con su mensaje sobre el perdón de los pecados, la Iglesia se opone a esta ilusión de inocencia. Defendiendo la fuerza vinculante de los preceptos divinos defiende al mismo tiempo la dignidad del ser humano. Esa es la razón por la que este artículo de fe tiene

hoy una actualidad tan grande. Es más, solo el mensaje del perdón de los pecados posibilita al ser humano reconocer su responsabilidad y asumir también sus actos malos. Mientras que la inmisericordia de la sociedad moderna empuja sin cesar al hombre a intentos de autojustificación y represión de la culpa, únicamente el mensaje del solícito perdón gratuito de Dios le da libertad interior y valentía suficientes para confesar: «Padre, he pecado contra el cielo y contra ti» (Lc 15,18.21). También esto es importante porque significa que la Iglesia no tiene la tarea de anunciar el mensaje conminatorio (*Drohbotschaft*) del pecado, sino la buena nueva (*Frohbotschaft*) del perdón de los pecados o, lo que viene a ser lo mismo, la doctrina del pecado en el horizonte del mensaje de la gracia y del don del corazón nuevo, que colma de impulso interior los preceptos divinos alentados por el Espíritu de Dios.

II. La vida cristiana desde el perdón

Para el Nuevo Testamento, el perdón de los pecados es antes de nada un acontecimiento singular asociado con la conversión a Dios –o equivalentemente, a Cristo– y con el bautismo. Así se entiende el artículo de fe sobre el perdón de los pecados también en las fórmulas confesionales más primitivas. Se subordina siempre a la tercera parte del credo, o sea, a la confesión de fe en el Espíritu Santo, y se asocia con el bautismo[743].

Con ello, la vida desde el bautismo se entendió al mismo tiempo como una vida desde el perdón. Agustín recomendaba encarecidamente a su comunidad vivir el rezo diario del padrenuestro, con su petición de perdón de los pecados (cf. Mt 6,12; Lc 11,4), como una suerte de bautismo[744]. Según la doctrina de la Iglesia antigua, la vida desde la realidad bautismal del perdón de los pecados se plasma también en la tríada: ayuno, limosna y oración, bíblicamente fundada (cf. Tob 12,8). Esta tríada devino determinante para toda la tradición posterior: al ayuno, la limosna y la oración se le atribuía en general una fuerza perdonadora de los pecados diarios[745]. Lo mismo valía y vale aún con más razón para la celebración de la eucaristía. En efecto, ella es *memoria*, o sea, actualización sacramental del sacrificio –realizado de una vez para siempre– de Jesucristo, cuya sangre fue derramada para remisión de los pecados (cf. Mt 26,28)[746].

Para la incipiente Iglesia fue una experiencia difícil y únicamente a duras penas asumible que también cristianos, que habían renacido del agua y del Espíritu, recayeran en pecados graves. Solo tras una larga lucha se reconoció la posibilidad de una segunda penitencia[747], una segunda tabla de salvación[748], en el sentido de un laborioso segundo bautismo, no con agua sino con lágrimas[749]. Así, el artículo de fe sobre el perdón de los pecados fue interpretado desde mediados del siglo IV como englobante del perdón obtenido por medio de la confesión y la absolución[750]. Junto al bautismo, la eucaristía y el sacramento de la penitencia, hay que remitir asimismo al sacramento de la unción de enfermos. Este tiene, ya desde su origen, la virtud de perdonar los pecados (cf. Sant 5,15). Así lo afirma también la doctrina eclesiástica[751]. Con ello se afirma igualmente la relación intrínseca entre bautismo y unción de enfermos. Pues a la vista de la muerte o de una enfermedad grave, en la que la muerte proyecta, por así decir, su sombra, este sacramento es una forma específica de la renovación del bautismo, mediante el cual somos incorporados a la agonía de Cristo y su resurrección[752].

Semejante vida desde el perdón divino no sería creíble si no llevara al perdón y la disculpa del hermano. El perdón otorgado por Dios apunta incluso necesariamente al perdón fraternal (cf. Mt 5,23s; 6,12.14s; Mc 11,25s) y a una comunión fraternal de la Iglesia acompañada de la disposición a perdonar sin cesar (cf. Mt 18,21s; Ef 4,32; Col 3,13)[753]. Si la Iglesia quiere ser lugar del perdón, debe, pues, comenzar por sí misma y vivir de la reconciliación y ser una Iglesia reconciliada[754]. Debe reconocerse como una Iglesia de pecadores, que está permanentemente necesitada de purificación y recorre sin descanso el camino de la penitencia y la renovación[755]. Solamente así será la Iglesia, no

solo en virtud de su mensaje, sino en mayor medida aún en virtud del conjunto de su vida, un lugar donde se experimenta el perdón de los pecados.

Sin embargo, la conciencia de la necesidad de perdón, reconciliación y penitencia está menguando, no solo en el mundo moderno. También en la Iglesia tiene que ser avivada. Por mucho que el mensaje de la gracia y el perdón sea condición *sine qua non* de la conversión, también es cierto que este mensaje pierde seriedad –y la gracia se degrada en gracia barata– cuando deja de ir asociado a la vida diaria desde el perdón, es decir, a la vida desde la conversión y penitencia diaria. Dietrich Bonhoeffer escribió las siguientes frases, que merecen ser reflexionadas: «La gracia barata es el enemigo mortal de nuestra Iglesia… "Gracia barata" significa gracia como baratija, perdón despilfarrado... Gracia sin precio, sin costes… "Gracia barata" significa justificación de los pecados, no del pecador. Pero puesto que la gracia lo hace todo ella sola, todo puede seguir como antaño… "Gracia barata" es predicación del perdón sin penitencia, bautismo sin disciplina comunitaria, Cena sin confesión de los pecados, absolución sin confesión personal. "Gracia barata" es gracia sin seguimiento»[756]. Por eso, con razón reclama la exhortación apostólica *Reconciliatio et paenitentia* una «pastoral de la penitencia y la reconciliación». Al igual que el mensaje del perdón de los pecados abarca la totalidad del mensaje de la salvación, así también semejante «pastoral de la penitencia y la reconciliación… [incluye] el conjunto de las tareas que incumben a la Iglesia en todos los niveles para la promoción de ellas»[757].

III. La autoridad para perdonar los pecados

El mensaje del perdón de los pecados encomendado por Jesús a los discípulos no solo informa sobre la escatológica acción reconciliadora de Dios en Jesucristo; la acción de la reconciliación es una palabra autorizada y eficaz que otorga y crea lo que dice. Esto se evidencia de modo especial en el dicho sobre «atar» y «desatar»: «Os aseguro que lo que atéis en la tierra quedará atado en el cielo, y lo que desatéis en la tierra quedará desatado en el cielo» (Mt 18,18; cf. 16,19)[758]. El dicho recogido en el Evangelio de Juan: «A quienes les perdonéis los pecados les quedan perdonados; a quienes se los mantengáis les quedan mantenidos» (Jn 20,23), bien podría ser una variante (quizá incluso prejoánica) de esta frase sinóptica sobre el poder de atar y desatar[759], que en la Iglesia antigua servía sobre todo para fundamentar bíblicamente el procedimiento eclesiástico de la penitencia[760].

Para entender este dicho sobre el poder de atar y desatar, hay que tener en cuenta su trasfondo veterotestamentario y judío. Según este, el pecado, por mucho que sea un acto personal, nunca es un asunto individual o, menos aún, privado. Antes al contrario, el pecado del individuo afecta al pueblo de Dios en su conjunto. Daña al todo, por lo que representa, literalmente, un peligro público. Lesiona la santidad del pueblo elegido por Dios. De ahí que el pueblo deba distanciarse del pecador mediante el anatema, expulsándolo de su seno. La sinagoga institucionalizó ya el anatema en un procedimiento escalonado de exclusión con limitación temporal y posibilidad de readmisión[761].

Análogamente, el Nuevo Testamento conoce pecados que excluyen del reino de Dios. Quienes los cometen no pueden heredar el reino de Dios (cf. Gal 5,21; 1 Cor 6,9; Ef 5,5ss, etc.). A ello la Iglesia solamente puede reaccionar distanciándose de tales pecadores. En 1 Cor 5,9-13, Pablo, citando Dt 17,7, exhorta a los corintios: «Expulsad al malvado de entre vosotros». Esto, evidentemente, es más que una reprensión exterior, más que un mero asunto de disciplina eclesiástica. Semejante ruptura de la comunión repercute profundamente en la esencia de la Iglesia como cuerpo de Cristo y afecta a la solidaridad salvífica de todos los bautizados. Sin embargo, del mensaje de la indulgencia, la misericordia y el amor de Dios se sigue que la Iglesia no puede ser un «pequeño rebaño» elitista, sino que debe permanecer abierto. La separación definitiva la llevará a cabo Dios mismo al final de los tiempos (cf. Mt 13,36-50). Por eso, en la Iglesia debe existir asimismo la posibilidad de reconciliación con los pecadores dispuestos a la conversión. También a ello exhorta Pablo: «Es suficiente el castigo que le ha impuesto la mayoría. Ahora en cambio hay que perdonarle y animarlo» (2 Cor 2,6s). Así pues, el Nuevo Testamento conoce ya la exclusión de la comunidad y la readmisión a ella[762].

Sobre este trasfondo resulta comprensible el dicho sobre el poder de atar y desatar. Atar y desatar, perdonar y mantener los pecados no son dos caras de una disyuntiva, sino dos fases de la reacción con la que la Iglesia responde a los pecados de uno de sus miembros. La Iglesia es lugar del perdón de los pecados en tanto en cuanto anatematiza a un pecador –esto es, lo excluye de la comunión eclesial– y, si está dispuesto a la

conversión, le levanta el anatema, es decir, vuelve a acogerlo en su seno. Pues lo que acontece en la tierra tiene, conforme al dicho de Jesús en la versión de Mateo, validez ante Dios. Mediante el levantamiento del anatema, el pecador es liberado del hechizo que sobre él ejercen los poderes del mal; le es otorgada de nuevo la comunión con Dios y la libertad de los hijos de Dios. La acción de la Iglesia tiene, pues, relevancia sacramental; o sea, es signo e instrumento del perdón divino.

Hizo falta, sin embargo, algún tiempo hasta que la Iglesia antigua reconoció plenamente las implicaciones sacramentales de los textos neotestamentarios y las hizo valer en su praxis penitencial. Esta relación la formulan luego con claridad Tertuliano[763] y Cipriano. En la medida en que uno sella la paz (*pax*) con la Iglesia, dice Cipriano, recibe el Espíritu del Padre[764]. Según Agustín, la paz con la Iglesia perdona los pecados; en cambio, el alejamiento de la paz de la Iglesia conserva el pecado[765]. O en otro pasaje: «El amor a la Iglesia, derramado en los corazones por el Espíritu Santo, perdona los pecados a quienes tienen parte en él y se los mantiene a quienes no participan de él»[766]. La Iglesia antigua entendía esta autoridad al mismo tiempo como obligación. Acompañaba al penitente con sus súplicas y su penitencia vicaria. La gracia de la penitencia y el perdón se entendió como gracia del cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. Así, el perdón sacramental de los pecados es signo eficaz y manifestación victoriosa de la gracia divina en el espacio de la Iglesia.

Más tarde, por desgracia, la dimensión eclesial del sacramento de la penitencia se perdió de vista o quedó reducida a la autoridad oficial del ministro que lo administra. Las excepciones no hacen sino confirmar la regla. En nuestro siglo [el siglo XX], siguiendo a Maurice de la Taille, Bartholomaeus Maria Xiberta y Bernhard Poschmann, entre otros, y sobre todo Karl Rahner, en un artículo titulado «Verdades olvidadas sobre el sacramento de la penitencia» y ampliamente leído, ha recordado la inserción del sacramento de la penitencia en la vida de la Iglesia[767]. Según Rahner y otros muchos teólogos, este contexto puede resumirse como sigue en terminología escolástica: la reconciliación con la Iglesia es el signo exterior (*sacramentum*) del sacramento de la penitencia. El estar reconciliado con la Iglesia es, por su parte, signo e instrumento (*res et sacramentum*) de la reconciliación con Dios, que es la verdadera «cosa» de este sacramento (*res sacramenti*)[768].

El concilio Vaticano II hizo asimismo valer de nuevo con énfasis este aspecto eclesial, ciertamente de un modo tal que no pretendía identificarse con ninguna orientación teológica determinada ni excluir, por tanto, otras orientaciones. El concilio afirma: «Quienes se acercan al sacramento de la penitencia obtienen de la misericordia de Dios el perdón… y al mismo tiempo se reconcilian con la Iglesia, a la que hirieron pecando y que colabora a su conversión con la caridad, con el ejemplo y las oraciones»[769]. Con ello, la dimensión eclesial se formula con claridad sin que el concilio se comprometa en detalle con una determinación precisa de la relación existente entre la reconciliación con la Iglesia y la reconciliación con Dios. Lo mismo es cierto del nuevo *ordo* de la penitencia y de las fórmulas renovadas de celebración del sacramento de la

penitencia de 1973. El hecho de que tales fórmulas hayan sido concebidas de propósito como celebración litúrgica expresa de modo especialmente gráfico la dimensión eclesial del sacramento[770].

Sin embargo, difícilmente podrá afirmarse que los aspectos eclesiales del sacramento de la penitencia y, en especial, su carácter como celebración litúrgica han penetrado suficientemente en la conciencia de los fieles y los pastores de almas. De todos los nuevos *ordines* sacramentales, el *ordo* del sacramento de la penitencia es probablemente el que menos se ha llevado a la práctica hasta ahora. Todavía hoy vale en gran medida para la liturgia del confesionario lo que Rahner escribió en 1955, a saber, que es tan sobria que «uno la confunde con un asesoramiento psicoterapéutico primitivo de horrenda profanidad»[771]. La actual crisis de la praxis de la penitencia y la confesión representa, dada la fundamental importancia que corresponde al artículo de fe sobre el perdón de los pecados, un fenómeno de crisis sumamente grave. Está fuera de toda duda que no cabe resolverlo aisladamente. La Iglesia debe aparecer en conjunto –esto es, en una multiplicidad de formas y actitudes– con mayor claridad como lugar de perdón. Según el nuevo *ordo* de la celebración del sacramento la penitencia, ello incluye las llamadas celebraciones comunitarias de la penitencia. Sin embargo, tal vida desde el perdón puede y debe condensarse luego en la celebración del sacramento del perdón.

Con frecuencia se ha caracterizado ya al Vaticano II como un concilio de renovación. Y sin duda es cierto. Pero en el posconcilio se ha olvidado a menudo que la verdadera reforma y renovación en el sentido del Evangelio debe recorrer el camino de la penitencia tanto personal como comunitaria y, con ello, también el camino de la celebración sacramental de la penitencia. En esta deficiencia podría tener su fundamento, al menos en buena parte, la ambigüedad de ciertas reformas posconciliares. Una Iglesia renovada debe ser sobre todo una Iglesia que se tome en serio el artículo de fe sobre el perdón de los pecados, viva desde él y lo convierta en el centro de toda su realización vital, una Iglesia que sea lugar de perdón y lugar de celebración sacramental del perdón y la reconciliación.

Quinta parte:

El matrimonio cristiano

15.
La realización de la Iglesia en el matrimonio y la familia.
Reflexiones sobre la sacramentalidad del matrimonio

El matrimonio es un tema muy tratado tanto dentro como fuera de la Iglesia. No pocas personas ven en los posicionamientos eclesiásticos sobre estos problemas la piedra de toque de la seriedad de los esfuerzos eclesiales de renovación, así como de la sinceridad de las aseveraciones de que la Iglesia entiende su misión como servicio al ser humano. Si el matrimonio es sacramento y, en cuanto tal, «Iglesia en pequeño», el espíritu de una nueva comunidad tiene que plasmarse aquí en primer lugar. Esto exige que la teología y la predicación reflexionen de nuevo sobre la sacramentalidad del matrimonio. Una renovada autocomprensión de la Iglesia y la comunidad debe proyectar nueva luz sobre la concepción cristiana del matrimonio.

A la vista de las preguntas sobre el matrimonio que inquietan a muchas personas y muchos pastores de almas, el tema que aquí vamos a examinar no puede pretender de entrada ser especialmente actual. Que el matrimonio es, según la doctrina de la Iglesia católica, un sacramento no parece constituir un punto de vista que ayude a solucionar los problemas concretos pendientes. Justo en esta cuestión, la doctrina magisterial de la Iglesia y las concretas experiencias y problemas de la época parecen haberse distanciado tanto cuanto es posible. Semejante abismo entre las principales afirmaciones de fe sobre el matrimonio y la problemática existencial y concreta del mismo no es inocuo para la vida cristiana y eclesial. Plantea graves problemas a la predicación en la medida en que esta no quiera conformarse con hablar un lenguaje extraño e incomprensible. Si no se consigue superar en alguna medida dicho abismo, la fe corre peligro de convertirse en mero adorno y sobreestructura añadida a la realidad vivida y realizada en consonancia con la experiencia. Todas las «contribuciones» eclesiales a la problemática actual, por bienintencionadas que sean, no podrán en tal caso sino seguir siendo teológicamente periféricas o irrelevantes en la práctica. ¿Qué queremos decir, pues, en concreto (y no solo en sentido abstracto-conceptual) cuando afirmamos que el matrimonio es un sacramento? La teología dogmática con clara conciencia de los problemas ha tenido desde siempre dificultades con este dogma. Tampoco intradogmáticamente es tan fácil de fundamentar la sacramentalidad del matrimonio ni resulta tan evidente y clara como podría parecer a primera vista.

Ni desde la Escritura ni desde la tradición del primer milenio de la Iglesia cabe «demostrar» en sentido estricto esta doctrina. Además, materialmente no es fácil reunir bajo un mismo concepto general dos sacramentos tan distintos como, por ejemplo, la eucaristía y el matrimonio. Estas son, sin duda, preguntas técnicas intrateológicas de

escasa relevancia para la praxis de la vida matrimonial y para el ministerio pastoral eclesiástico. Pero muestran que el contenido del dogma de la sacramentalidad del matrimonio todavía precisa, también intrateológicamente, de algunas clarificaciones. Por su parte, las vaguedades e imprecisiones teológicas no dejan de repercutir en las dificultades prácticas del anuncio y la realización de la fe cristiana misma. Por eso, en lo que sigue nos fijamos en cuatro ámbitos de problemas. Nos preguntamos por (I) la esencia del sacramento en general. Intentamos abrir (II) un acceso antropológico a las afirmaciones teológicas sobre el matrimonio. A continuación procedemos a situar (III) el matrimonio en el orden tanto de la creación como de la redención. Solo tras esta triple fundamentación e introducción estaremos en condiciones de ocuparnos de (IV) la justificación teológica interna y de la interpretación de la doctrina de la sacramentalidad del matrimonio en cuanto tal.

I. La esencia del sacramento en general

¿Qué es un sacramento? Estamos acostumbrados a responder con el catecismo: «Un sacramento tiene tres elementos: (1) el signo exterior; (2) la gracia interior; y (3) la institución por Jesucristo»[772]. Si se quiere aplicar este concepto de sacramento al matrimonio, de inmediato se tropieza con dificultades casi irresolubles. ¿En qué consiste el signo exterior, en qué la gracia interior del sacramento del matrimonio? ¿Cuándo instituyó Jesucristo este sacramento? Todavía más difíciles se tornan las preguntas si se quieren hacer valer en el caso del matrimonio otras diferenciaciones de la sacramentología: ¿en qué consisten la materia y la forma de este sacramento? Todo esto resulta controvertido y apenas puede responderse a ello de manera adecuada y satisfactoria en este plano del planteamiento. Con ello, el concepto de sacramento presupuesto se revela, al menos en el caso que nos ocupa, insuficiente y escasamente útil.

A consecuencia de la renovación litúrgica tuvo lugar también una considerable profundización de la concepción de sacramento. Esto fue mérito sobre todo de Odo Casel, monje benedictino de la abadía de Maria Laach (Alemania)[773]. Él consiguió superar, desde el espíritu de la tradición veteroeclesial y protomedieval, el abstracto concepto tridentino de sacramento. Mostró que la esencia del sacramento solamente puede entenderse si se encuadra en el conjunto de la historia de la salvación y de la vida eclesial. Los sacramentos no se limitan a ser signos relativamente exteriores de una gracia interior –que permanece abstracta– en virtud de un mandato de Cristo entendido de manera positivista. Están mucho más estrechamente unidos con las palabras y los hechos de Cristo. Son su actualización con valor de signo. No solo operan un abstracto fruto salvífico, sino que actualizan el hecho salvífico mismo en el marco de la celebración litúrgica[774]. En los sacramentos, la cabeza de la Iglesia, Cristo, se procura sin cesar su cuerpo, la Iglesia. A través de ellos somos incorporados «mistéricamente» al cuerpo de Cristo y configurados con su muerte y resurrección. Por consiguiente, en el fondo existe un único sacramento englobante, del que los distintos sacramentos particulares tan solo son modulaciones y actualizaciones. Este signo salvífico único es la Iglesia. Los distintos sacramentos particulares son modos en los que la Iglesia –es decir: la presencia eficaz de Cristo en medio de nosotros– acontece[775].

No sería difícil pasar inmediatamente de aquí al sacramento del matrimonio, presentándolo como signo actualizador de la fidelidad y el amor de Cristo a su esposa, la Iglesia. Solo que con lo dicho hasta ahora no hemos apuntado nada más que una cara del problema. Pues nuestro siglo no solo es el siglo de la renovación litúrgica. A la par vivimos una profunda crisis de lo sacramental y una extrañeza respecto de la realidad de los sacramentos. La idea de símbolo, fundamental para el renovado concepto teológico de sacramento, no puede ser hoy presupuesta ya sin más. El hombre de la era técnica y la civilización urbana se caracteriza en gran medida por una pérdida de la dimensión del símbolo a consecuencia de una conducta cada vez más funcional y técnica ante el

mundo. Característico de la comprensión simbólica es que las cosas del mundo y la vida se experimentan como transparentes para una realidad trascendente. En ellas resplandece algo sagrado y divino, que ahí se adora con temor y respeto. Para el hombre técnico, las cosas del mundo son, por el contrario, mero material para sus planes y su voluntad de configuración. Este hombre no venera el mundo. Antes bien, lo configura a su antojo y en función de sus fines. De ahí que en el mundo no encuentre principalmente las huellas de Dios, sino sus propias huellas y logros. A través de la técnica y civilización de nuestras ciudades vivimos en gran medida en mundos secundarios y terciarios, que hemos configurado nosotros mismos y, por tanto, encierran numerosos problemas, pero no misterios trascendentes. En este mundo desdivinizado, secularizado, no parece haber sitio ya para los símbolos ni, por ende, para los sacramentos.

Todo esto vale en especial para el ámbito de la sexualidad, para el matrimonio y la familia[776]. El hombre mítico experimentaba aquí primigenias fuerzas divinas. Se sabía vinculado en este terreno con ámbitos sobrehumanos de realidad. El hombre de pensamiento metafísico percibía en la polaridad del varón y la mujer y su fecunda unión un principio fundamental y un símbolo primigenio de la realidad toda. A este respecto, nosotros pensamos de manera considerablemente más ilustrada, sobria, funcional y racional. En la actualidad no solo sabemos bastante más sobre los procesos biológicos y psicológicos relacionados con la generación y el nacimiento, sino que también somos capaces de planificarlos y dirigirlos en creciente medida. Las antiguas formas y ligaduras sociológicas se relajan cada vez más, y con ellas se vienen abajo barreras y tabúes consagrados por convención. A ello se añade el tránsito de la gran familia paternalista a la familia pequeña e incluso mínima basada en la relación de pareja, que ha transformado de raíz el lugar de la mujer y su función en la vida familiar y pública. Esta nueva situación obliga a la persona a reubicarse, renunciando en ello a algunas formas y normas tradicionales.

Es probable que sea innecesario decir que, desde la óptica de la teología, este desarrollo intelectual, sociológico y psicológico no puede juzgarse solo como negativo. En el fondo, su único resultado es que en adelante el ser humano deviene, en mayor medida que antaño, señor de sí mismo y de su realidad. Ya no se encuentra entregado vagamente a una naturaleza infraespiritual y sabe que no se halla sin más a expensas del incesante ritmo de generación, concepción y nacimiento. En adelante toma posesión de su libertad y asume su responsabilidad adulta, con el fin de afrontar su vida de modo verdaderamente humano. Por otra parte, esta insólita situación requiere una nueva fundamentación de lo sacramental. De lo contrario, corre peligro de ser entendida como una suerte de *cultural lag* [desfase cultural], como una reliquia de un pensamiento mágico-mitológico convertido en arcaico o un embellecimiento romántico y estético de la vida.

Así pues, ¿qué puede significar hoy para nosotros un sacramento? La respuesta a esta pregunta requiere una reflexión más profunda sobre la esencia del sacramento[777]. Si se intenta mirar bajo la superficie de los distintos ritos sacramentales para descubrir su

esencia más oculta, entonces se percata uno de que los símbolos sacramentales no son unos signos cualesquiera, arbitrarios y aleatorios, que Cristo «declaró» de modo «positivista» signos salvíficos. Antes bien, el orden de la salvación asume el orden de la creación. También aquí vale: *gratia non destruit naturam, sed perficit et elevat*, «la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona y eleva». Por su parte, el simbolismo de la creación no está vinculado a una imagen del mundo mágico-metafísica. Es innegable que históricamente se ha vinculado en parte con ella. Pero, desde el punto de vista teológico, ello no es necesario ni evidente. Al contrario, cabe mostrar incluso que ya el mensaje bíblico de la creación lleva a cabo una «desnuminización» y desmitologización del mundo. También los dos relatos de la creación se orientan estrictamente al ser humano y su misión de cultivar con soberanía el mundo. Por consiguiente, en algunos aspectos el simbolismo de la creación, bien entendido, está estrechamente emparentado con la comprensión de la existencia humana en la civilización técnico-urbana y su conciencia de la libertad, igualdad y fraternidad de todos los hombres.

En la medida en que es relevante para la cuestión que aquí nos ocupa, esta concepción antropológica podemos describirla de la siguiente manera: la vida del hombre no se realiza sin más en un flujo continuo de horas y días. Existen más bien puntos nodales de la existencia humana, en los que, como si dijéramos, se condensa y pone en juego la totalidad de la condición humana. Tales puntos nodales son, por ejemplo, el nacimiento y la muerte, la culpa grave, la elección de profesión, la elección de pareja y la comunidad sexual o matrimonial en general. Tales instantes sobresalen respecto de la «vida diaria» del hombre, porque resultan decisivos para toda la vida y porque en ellos el hombre decide en último término sobre la dirección, el sentido de su condición humana. Aquí aprehende su libertad y asume su responsabilidad adulta. La experiencia de tales puntos nodales de la existencia humana presupone, pues, una persona mayor de edad. De ahí que solo en la actualidad sea plenamente posible, puesto que el hombre ya no se experimenta a sí mismo sin más como un ser vivo inserto en un marco previamente dado de órdenes estáticos y tradición social, sino como un ser que puede moldearse a sí mismo.

Nuestra tesis es que en estos puntos nodales de la existencia humana tiene lugar una experiencia simbólica originaria, si bien no necesariamente consciente, y que aquí cabe encontrar, en consecuencia, un punto de partida para una nueva comprensión de lo sacramental, adecuada a nuestro tiempo. Pues una consideración más detenida de estos instantes decisivos de la vida humana permite mostrar dos cosas: por una parte, tales instantes tienen su base en la naturaleza biológica del hombre, en ellos se expresa, por tanto, la corporeidad, la vinculación con la tierra, la inserción del hombre en el mundo y la comunidad. Por otra parte, el ser humano experimenta también aquí su libertad y responsabilidad. De algún modo, toca los límites de su existencia, en los que esta se abre a la pregunta por el sentido y la finalidad, por la salvación o la perdición. En su libertad y responsabilidad, el ser humano experimenta algo de lo indisponible, de lo no matematizable ni manipulable de la realidad. Es aquí, si acaso, donde el hombre, máxime

el hombre contemporáneo, puede vivir una experiencia simbólica en un sentido nuevo y más originario. Aquí, donde nuestra libertad aparece profundamente inmersa en lo corporal-mundano, se trasciende lo biológico-natural. Aquí se abre una posibilidad de vivir todavía hoy (o mejor dicho: de nuevo hoy) una experiencia de trascendencia. Cabalmente la libertad adulta producida y posibilitada por la conducta técnica frente al mundo puede a largo plazo abrir un nuevo acceso al mundo de lo sacramental.

Por supuesto, sería necesario fundamentar y asegurar esta última afirmación de manera más detenida desde un punto de vista fenomenológico y filosófico. Esto no podemos llevarlo a cabo aquí. Hemos de conformarnos con estas primeras y modestas alusiones y dar de inmediato el siguiente paso, o sea, abordar la cuestión de cómo puede explicarse desde tales experiencias básicas la esencia del sacramento. También a este respecto no son posibles de entrada más que algunos apuntes, que luego tendremos que precisar al hilo del fenómeno del matrimonio.

A modo de tesis cabe formularlo de la siguiente manera: la experiencia de los puntos nodales de la existencia humana permanece equívoca y «dispersa». Es multivalente y puede interpretarse de diversos modos. Por medio del sacramento adquiere una univocidad definitiva y es elevada a conciencia. El sacramento no es sino una concreción de tales situaciones humanas fundamentales; convierte una situación humana en *kairós*, en posibilidad de salvación para la persona. Concretiza dicha situación en la medida en que (1) la eleva a conciencia en cuanto situación que exige optar; (2) la cualifica unívocamente mediante la palabra de predicación del sacramento (*forma sacramenti*) convirtiéndola en momento de gracia divina para la persona; y (3) fija así de modo unívoco la opción personal como opción por la fe o por la incredulidad, como elección a favor o en contra de Dios. El sacramento no es, en el fondo, sino una condensación sígnica, corporal de la palabra de Dios que insta al hombre a optar y le promete la gracia, de la palabra de Dios que le llega en situaciones humanas concretas y lo acapara.

Esta tesis abstracta debe concretarse ahora para el sacramento del matrimonio. Primero intentaremos mostrar antropológicamente en qué medida el matrimonio es una relación humana fundamental, adecuada para abrirse a la trascendencia de modo tal que esta referencia, esta remisión sea mostrable y, sin embargo, se manifieste de algún modo precaria, equívoca, amenazada. Y luego trataremos de poner de manifiesto hasta qué punto el sacramento del matrimonio asume y concreta esta situación humana universal y, a través de la gracia, la lleva humanamente a sí misma.

II. Acceso antropológico a las afirmaciones teológicas sobre el matrimonio

La fundamentación antropológica[778] de nuestra afirmación de la sacramentalidad del matrimonio debe partir de la tesis –hoy sin duda generalmente aceptada, pero, a la luz de la educación y predicación eclesiástica vivida hasta ahora, no evidente sin más– de que el matrimonio y la especificidad sexual contienen un enunciado referido a la persona como un todo. El ser humano solamente existe como varón o mujer; y este ser varón o ser mujer no solo comporta una diferencia particular, regional, accidental, sino una plasmación siempre diferente y siempre característica de la condición humana en cuanto tal. La sexualidad no es una determinación funcional, sino esencial del ser humano; lo determina en todo lo que es. La sexualidad no es algo que el hombre tenga además de otras muchas cosas; constituye más bien un modo fundamental en que la persona es y realiza su condición humana. Toda vez que aquí no se trata solo de funciones aisladas y aislables, en la relación con la sexualidad está siempre en juego la condición humana en su conjunto. Aquí se abren posibilidades tanto de cumplimiento como de amenaza de lo humano, pudiéndose llegar hasta la descomposición de la personalidad humana. Este todo de la condición humana entra aquí en juego en el modo de la convivencia y la recíproca solicitud de los hombres. Quizá sea en este terreno donde la persona experimenta con mayor intensidad que no puede ser hombre como mónada aislada, sino que, desde la raíz de su existencia, se halla referida a los demás, que solo en y a través de esta interrelación y convivencia puede soportar de un modo humano su condición humana. Solo el varón y la mujer juntos constituyen la esencia única del hombre. Esta aseveración no representa una objeción de principio al celibato libremente elegido, porque este, bien entendido, no comporta ninguna desviación hacia una asexuada neutralidad, sino un modo específico de asunción de la sexualidad. No puede ser vivido de modo humanamente digno como mera negación. También él solamente es posible en una relación positiva (específica, indudablemente) con la mujer o con el varón.

Con ello llegamos a un punto de vista adicional: la sexualidad no solo es algo dado a la persona de antemano, sino también algo que le es dado como tarea. La persona es llamada a asumir su ser en libertad y responsabilidad. Lo sexual incluso está vinculado de modo del todo especial con una elección. Aquí no queremos ocuparnos de la pregunta, etnológicamente muy compleja, de si puede demostrarse que la monogamia pertenece por necesidad al orden natural y de si, por tanto, todas las formas de poligamia son de antemano síntomas de decadencia. Que las formas concretas del matrimonio se hallan sujetas, al igual que todo lo humano, a un considerable cambio sociológico está hoy seguramente fuera de duda. Así, de cara a nuestra pregunta concreta podemos dejar abierto si –y en caso de respuesta afirmativa, en qué medida– solo el cristianismo «descubrió» con definitiva univocidad la esencia del matrimonio monógamo[779]. Así, resulta también evidente que las relaciones sexuales poseen una «tendencia» a una (al menos relativa) exclusividad y totalidad de la vinculación personal. Los profundamente humanos actos de opción, promesa y fidelidad están esencialmente vinculados con ellas. Pero al hilo de estos actos de opción, promesa y fidelidad puede mostrarse que en el

matrimonio no solo la condición humana como un todo ocupa el centro de interés, sino que aquí se abre también «algo» que desborda al hombre, donde el hombre se trasciende a sí mismo y se ve remitido a un espacio de misterio. A continuación vamos a intentar mostrar esto con ayuda de algunas ideas que se encuentran en Gabriel Marcel[780].

Friedrich Nietzsche afirmó en una ocasión que el ser humano se diferencia del animal por su capacidad de hacer promesas[781]. De hecho, con ello se afirma algo muy profundo y decisivo sobre el hombre. Una promesa de fidelidad presupone libertad. Quien hace una promesa se distancia del instante presente, hace abstracción de él y asume una vinculación para el futuro. Toda promesa es, por consiguiente, un acto de trascendencia: en él se va más allá de la situación presente y se anticipa el futuro. En ello, por «situación actual» hay que entender no solo las circunstancias exteriores, sino también el propio estado de ánimo momentáneo. Cuando prometo algo, no sé en modo alguno si mañana y pasado mañana tendré todavía «ganas» de cumplir lo prometido. Por tanto, me distancio de tal estado de ánimo y me comprometo. Este autocompromiso es un acto de extrema libertad, que comporta al mismo tiempo vinculación. Quien no se vincula no es libre, puesto que se entrega al instante y a sus estados de ánimo. Así pues, al asumir vínculos de fidelidad, el hombre se revela como el ser libre que trasciende el instante exterior y se trasciende a sí mismo. Todo acto de fidelidad es una victoria sobre el tiempo y su ininterrumpido flujo. Se trata a un tiempo de algo creador, porque ahí el ser humano deviene él mismo y logra la plena posesión de su libertad. Tales promesas y tal fidelidad no se dan nunca respecto de uno mismo. La fidelidad solo existe respecto de la persona del otro. Constituye simultáneamente un acto de confianza en que el otro se revele digno de dicha fidelidad y responda a mi fidelidad siéndome fiel. Así, la fidelidad se embarca en la aventura de la «imprevisibilidad», tanto la propia como la del otro. Se expone a lo imprevisible y lo indisponible. Es un acto de esperanza en un futuro que no está en mi propia mano ni en la del otro. Edifica sobre algo permanente, situado más allá de las posibilidades presentes. Cabe mostrar incluso que cabalmente la paternidad constituye un acto semejante de compromiso creador y fiel en un sentido del todo distinguido. Aquí cobra forma concreta la promesa recíproca; se trata de un acto de confianza espontánea en la vida y en el futuro[782]. Así, el vínculo y la fidelidad matrimoniales se nos muestran como un lugar de posible experiencia de la trascendencia, como lugar en el que el hombre se sobrepasa a sí mismo, a fin de vivir de una esperanza que ya no puede proceder de él mismo. Sin embargo, esta dinámica hacia el misterio indisponible también puede verse bloqueada. Y esto, no solo porque tal vez resulte difícil reconocerla y sea difícil de mostrar, sino porque puede ser difícil de realizar en concreto. De ahí que la promesa de fidelidad como posibilidad de realización definitiva de la persona constituya también la posibilidad de suma amenaza. En efecto, ¿no significa semejante vínculo incluso un esfuerzo en gran medida excesivo para el ser humano? ¿No sobrevalora sus fuerzas cuando se compromete de forma tan radical? ¿No puede convertirse también algún día, a consecuencia de ello, en cautivo de su propia opción? ¿Acaso puede existir en esta vida irrevocabilidad de un modo tan fundamental? ¿No forma parte también de esta vida y de su «condición de peregrinación» el que sean

posibles la conversión y el arrepentimiento, el comenzar de nuevo y la libertad para algo mayor? Así pues, lo que acabamos de caracterizar como un vínculo creador, ¿no puede parecer en concreto también una constricción y limitación muy «pequeño-burguesa»? Que todo esto no son tan solo posibilidades abstractas e hipotéticas, sino preguntas que surgen de la forma concreta que adoptan numerosos matrimonios no necesita seguramente una fundamentación detallada. Esto muestra que los fenómenos señalados permanecen poco claros, equívocos. Pueden interpretarse del modo en que hemos intentando hacerlo. Pero esta interpretación representa solamente una posibilidad entre muchas y se convierte de inmediato en imposibilidad cuando el ser humano pretende realizarla por sus propias fuerzas. Así, nuestras consideraciones antropológicas desembocan en una pregunta abierta, pregunta a la que la doctrina y realidad de la sacramentalidad del matrimonio quiere dar respuesta. La doctrina de la sacramentalidad del matrimonio no es algo que sencillamente se le superponga a la concreta realización del matrimonio; por el camino de la fenomenología se puede intentar mostrar líneas que lleven hacia allá. Pero esta doctrina tampoco es algo derivable antropológicamente sin más. Es una realidad de libre y graciosa revelación, que solo «positivamente» puede inferirse del testimonio de la revelación en la Escritura y la tradición.

III. Encuadramiento del matrimonio en el orden de la creación y de la redención

No pretendemos realizar aquí una exégesis exhaustiva y general de todos los pasajes tanto veterotestamentarios como neotestamentarios que tratan del matrimonio. Antes bien, vamos a sintetizar las afirmaciones de la Escritura de modo en cierto grado sistematizador bajo dos puntos de vista. Nos preguntamos, primero, en qué medida nos iluminan con mayor claridad aún que lo dicho hasta ahora la esencia natural –o mejor, creatural– del matrimonio; y segundo, en qué medida este orden de la creación se halla integrado en el orden de la salvación. Solo después de ello podemos plantearnos en sentido dogmático la pregunta por la sacramentalidad del matrimonio.

Las afirmaciones del Génesis[783], citadas con frecuencia en el Nuevo Testamento, no representan de entrada nada más que una interpretación del orden del matrimonio dado con la creación. Esto no significa que se trate de verdades meramente «naturales». Un conocimiento inequívoco y claro del orden de la creación querido por Dios tan solo es posible en la medida en que la revelación verbal saca de nuevo a la luz el orden existente al principio (cf. Mc 10,6). La primera función de la revelación verbal es volver a abrir la realidad de la creación, liberando con ello al ser humano para que llegue a ser él mismo. Esto se hace ya patente en el todavía muy gráfico relato del yahvista, en el que se entrevén con claridad estructuras sociológicas históricamente condicionadas. En dicho relato, la mujer aún es entendida por completo desde el varón y pensando en el varón, como «auxiliar» de este. Aquí podemos dejar sin discutir la pregunta de si, más allá de este motivo patriarcal, en otro estrato de tradición más temprano existen huellas de una antigua estructura matriarcal de la familia. Pues, en el fondo, las alusiones tanto a una estructura patriarcal como a una estructura matriarcal son sobrepujadas de un modo único en el entorno de la época. La afirmación fundamental es doble. No es bueno para el hombre estar solo. Necesita una ayuda adecuada (cf. Gn 2,18). Así pues, el hombre depende de una relación matrimonial; en este sentido podría interpretarse en último término la expresión «auxiliar». La mujer es, de todos los seres vivos, el único «tú» en el que el varón se reconoce, en el que se encuentra a sí mismo. Ella es la *dóxa* del varón (cf. 1 Cor 11,7), su reflejo, pero también su reputación, su fama y su honor. Sin ella, carecería de resplandor. La segunda afirmación se sigue de esta primera: se trata de una relación de iguales. En torno a tal aserción, verdaderamente revolucionaria en el mundo antiguo, gira la leyenda etiológica según la cual la mujer fue creada a partir de la costilla del varón (cf. Gn 2,21s). Lo que se quiere decir con ello es que la mujer fue creada según la medida del varón y tiene, por tanto, el mismo valor que él. Pero a través de ello también se «explica» a la par la confluencia vital de los sexos. Están destinados a «hacerse una sola carne» (Gn 2,24). En este texto más antiguo, el sentido del matrimonio se ve, por consiguiente, en la recíproca entrega de la totalidad de la persona; pues, a tenor del uso lingüístico de la Escritura, «carne» es una paráfrasis de toda la persona corporalmente constituida (cf. 1 Cor 6,16; 7,14). El matrimonio es un lugar de

realización humana del sentido, en el que el varón y la mujer, en tanto en cuanto se encuentran recíprocamente, deben encontrarse a un tiempo cada uno consigo mismo.

Lo que el yahvista sugiere gráficamente es desarrollado en una completa reflexión teológica por el autor sacerdotal, desligándolo por entero de opiniones patriarcales históricamente condicionadas. El relato sacerdotal hace en el fondo tres afirmaciones sobre el ser humano y su sexualidad. Lo primero y fundamental que se afirma es que el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios. Pero inmediatamente se añade: «Como varón y mujer los creó» (Gn 1,27). La condición de imagen de Dios y la dualidad de sexos no se pueden, por tanto, separar. La tradición teológica ignoró durante mucho tiempo esta relación. La condición de imagen de Dios se limitó durante largo tiempo al espíritu del ser humano, a sus capacidades espirituales e intelectuales superiores, de las que Agustín dice: *ubi nullus sexus est*, «donde no existe diferencia de sexo»[784]. Según la Escritura, el ser humano es, sin embargo, imagen y semejanza de Dios precisamente en la relación del varón y la mujer[785]. Como varón y mujer refleja el amor, la fidelidad y la fuerza creadora de Dios.

Pero, casi a modo de correctivo, hay que añadir enseguida una segunda afirmación. Pues, pese a esta elevada valoración de la dualidad sexual, en la Escritura no hay idolatría alguna de la sexualidad, como en realidad cabría esperar –dado el entorno pagano de la época– que la hubiera. Resulta incluso llamativo de qué forma tan acentuada y consciente se deslinda el encargo divino de reproducirse del enunciado sobre la condición de imagen de Dios del ser humano. La capacidad de engendrar es bendecida de forma expresa (cf. Gn 1,28). No se trata de un valor último; antes bien, de este modo se desmitologiza con claridad. No es demonizada ni divinizada. Sencillamente es vista en la función que Dios ha querido para ella, ni más ni menos. Es un trozo de realidad creatural querida y aprobada por Dios, que mediante la bendición divina es ordenada ya aquí a la realidad salvífica. Por eso, en una tercera afirmación se la integra también en abarcadoras relaciones de sentido de la realidad. Pues el encargo de reproducirse guarda una íntima relación con el encargo de cultivar la tierra que le es encomendado al ser humano (cf. Gn 1,28ss). El matrimonio y la familia son insertados con ellos en el contexto más amplio de la sociedad. Nos encontramos aquí ante una convicción fundamental de todo el Antiguo Testamento, que no debemos olvidar en favor de una unilateral (!) concepción personal y privatizada. El matrimonio y la familia no son un fin en sí autosuficiente. Existen relaciones de sentido objetivas, o sea, más abarcadoras, en las que deben encuadrarse libre y responsablemente.

La relación entre el encargo de reproducirse y la configuración soberana del mundo puede ser significativa en un doble sentido. Por un lado, el encargo de cultivar la tierra se dirige tanto al varón como a la mujer: ambos son destinatarios de un «encargo público». Así pues, la mujer no es vista aquí en modo alguno solo en su función de madre y ama de casa, por lo que una concepción arcaica y romántica del matrimonio no puede apelar en este punto a la Escritura. No obstante, la Escritura sabe muy bien que al varón y a la mujer les corresponden tareas diferentes, funciones diferentes (cf. 1 Cor 11,7-12). Pero

tales afirmaciones teológicas no pueden aplicarse de modo falaz a una forma sociológica de la familia históricamente muy determinada. Por otro lado, esta vinculación con el encargo de cultivar la tierra comporta también una nueva visión del encargo de reproducirse. Este es ahora una expresión de la posición dominante del hombre sobre la naturaleza. El ser humano no está sujeto sin más a las leyes de la naturaleza. No está entregado sencillamente al ciclo natural de la naturaleza. También aquí se le reconoce una posición de dominio, que sin embargo no puede ejercerse con despotismo, sino que hay que rendir cuenta de ella ante Dios. La responsabilidad se concreta de un doble modo: (1) mediante la estimación debida al otro cónyuge, que tiene que ser respetado en su dignidad humana (cf. 1 Tes 4,4; 1 Pe 3,7); y (2) mediante la responsabilidad respecto a la comunidad del pueblo y del género humano. Así pues, los rasgos personales y sociales no pueden separarse. Pero tampoco los rasgos sociales son meramente los de un orden biológico-natural «objetivo», sino los de un servicio libremente asumido al conjunto del pueblo y de la humanidad, servicio al que todo matrimonio y toda familia están llamados[786]. El Nuevo Testamento remite a menudo a estas afirmaciones del Antiguo Testamento (cf. Mc 10,6; Mt 19,5s; 1 Cor 6,16; 7,10s; Ef 5,31s). Las reitera y confirma, pero también las purifica y clarifica allí donde el Antiguo Testamento no está en la praxis a la altura de lo que él mismo propone, como ocurre, por ejemplo, con la autorización del divorcio y de una cierta poligamia (cf. Mt 5,31s; 19,2ss; Mc 10,2ss). Así pues, el Nuevo Testamento presupone el orden de la creación. Lo decisivo en el Nuevo Testamento consiste, sin embargo, en que el orden de la creación pone el matrimonio en estrecha relación con el orden de la salvación en Jesucristo.

Ya el Antiguo Testamento alude a este nexo cuando compara la fidelidad de Dios a su pueblo con la alianza matrimonial (cf. Os 2; Jr 3,6ss; Ez 16; 23; Is 54) o cuando Cristo interpreta metafóricamente el reinado de Dios y su propia misión con la imagen de la boda (cf. Mt 9,15; 25,1ss; Mc 2,19ss; Lc 5,34ss; Jn 3,29; véase también 2 Cor 11,2; Ap 19,7s; 21,2.9). La relación matrimonial se convierte aquí, por así decir, en la gramática con cuya ayuda la revelación nos deletrea la relación que Dios mantiene con nosotros. Con todo, esto solamente se enuncia con total claridad en Ef 5,32: «Este símbolo es magnífico, y yo lo aplico a Cristo y la Iglesia»[787]. Si bien la Vulgata vierte en este versículo el término griego *mystḗrion* por *sacramentum*, no es legítimo hacer de ello una prueba escriturística de la sacramentalidad del matrimonio. En caso de proceder así, se incurriría en un grave anacronismo, pues el *terminus technicus* «sacramento» es por completo extraño a la Escritura. El sentido originario seguramente no sea sino que el pasaje bíblico citado, Gn 2,24, tiene un sentido alegórico, «mistérico», que solo comprendemos desde Cristo (cf. 2 Cor 3,14ss). Con ello también se dice indirectamente que en la relación entre el varón y la mujer se halla oculto, tal como apunta el pasaje del Génesis, un misterio más profundo. Es tipo de la relación entre Cristo y la Iglesia. El matrimonio contiene una referencia oculta pero muy real a Cristo. Está marcado por una promesa que remite más allá de él. Ya en su existencia creatural es signo de la promesa de fidelidad divina que se reveló plenamente en Cristo. Por eso, la fidelidad matrimonial está siempre sostenida, sin que se tenga conciencia ni conocimiento de ello, por la mayor

y más abarcadora fidelidad de Dios a los hombres. La fidelidad de Dios avala en último término la promesa humana.

Esta afirmación vale de entrada para todo matrimonio, de ningún modo solo para el matrimonio cristiano o para el matrimonio contraído por la Iglesia. Un matrimonio puramente natural, en el sentido teológico del término, es una mera ficción, que no existe en concreto, como tampoco existe el *status naturae purae*, el estado de naturaleza pura. Más bien, todo lo humano está marcado desde siempre por el hecho de que la creación entera ha acontecido en Cristo y para Cristo (cf. Col 1,16). Esto significa que toda fidelidad y todo amor matrimoniales están desde siempre acogidos, sostenidos y respondidos por la promesa de fidelidad de Dios en Jesucristo. La aventura y el riesgo de la fidelidad humana no caen en el vacío, sino que se encuentran sustentados por la aventura del amor de Dios a los hombres. El misterio indisponible al que remite la fidelidad humana es un misterio de fidelidad aún mayor, el único desde el que resulta posible mantener y cumplir las promesas humanas. Esa es la razón por la que, en último término, solo desde el cristianismo pueden ser reconocidas y vividas la indisolubilidad y la unicidad del matrimonio. No se puede ni se debe pretender imponérselas sin más a los no cristianos por medio de la ley estatal positiva, si no se les quiere endosar una carga legal insoportable.

Todavía podemos dar un paso más. Pues la fidelidad divina no es, en último término, imagen de la fidelidad humana; antes bien, la fidelidad humana es imagen de la fidelidad divina y participación en ella. Esta fidelidad de Dios a su pueblo se reveló plenamente en Jesucristo; se traduce en el vínculo de fidelidad entre Cristo y la Iglesia. De ahí que el matrimonio humano pueda ser definido como símbolo, silueta y copia de la relación de Cristo con su Iglesia. En Cristo no solo encuentra el matrimonio su confirmación y justificación; en él se revela también, más allá de todo orden creado, su esencia más profunda, perceptible solo en la fe.

De ello se habla por extenso en el conocido texto de Ef 5,21-33. Sin embargo, si queremos entender correctamente este texto tan citado, hay que tener en cuenta que Pablo no pretende ofrecer aquí una abarcadora doctrina del matrimonio ni tampoco del sacramento del matrimonio. Desde un punto de vista exegético, es probable que Pablo polemice contra una concepción del matrimonio de tintes gnósticos. Es significativo que no rechace globalmente la visión ajena ni tampoco le contraponga una «concepción cerrada» propia. Pablo asume más bien elementos aislados de la posición rival, con miras a servirse de ellos para su propio fin, muy distinto. Su meta no es una doctrina, sino una parénesis específica. Lo que persigue es mostrar el matrimonio como el lugar concreto en el que debe realizarse el seguimiento de Cristo, el ser en Cristo. El ser en Cristo se caracteriza de manera muy general por el servicio, la obediencia, el amor y la fidelidad. En el ámbito del matrimonio han de actualizarse de forma especial estas actitudes (cf. Col 3,18s; 1 Pe 3,1). Por eso puede utilizar Pablo para designar la entrega matrimonial la misma palabra que emplea para referirse a la entrega de Cristo en la cruz. Con todo, esto no significa que el matrimonio sea una cruz ni que también en el matrimonio pueda y deba darse la cruz. Como todo el mundo sabe y como atestigua

explícitamente la Escritura (cf. Gn 3,16; 1 Cor 7,28), eso es cierto también, por supuesto. Pero a la Carta a los Efesios le interesa algo más fundamental y abarcador. El *tertium comparationis* entre la relación de Cristo con la Iglesia y la relación entre el varón y la mujer es, como muestra Tomás de Aquino, no el sacrificio, sino el amor en cuanto la actitud fundamental cristiana por excelencia[788]. El matrimonio es, pues, el lugar en el que el ser cristiano tiene que acreditarse en concreto.

Las aserciones sobre el matrimonio son, por consiguiente, la concreción de una afirmación teológica más general, según la cual el amor a Dios debe encarnarse en forma de amor al prójimo. La inseparabilidad del amor a Dios y el amor al prójimo no se basa en su yuxtaposición «aleatoria» y positiva por Cristo. Tiene su raíz, por una parte, en que el amor y la fidelidad humanos, como ya hemos mostrado, siempre se trascienden a sí mismos. Por otra parte, se funda en que Dios nos sale al encuentro en Cristo de forma concreta en la figura del prójimo y, a través de la Iglesia, sigue estando presente entre nosotros de «modo interpersonal». Con ello, el matrimonio, en cuanto la comunidad humana más íntima e integral, debe devenir de manera especial lugar del encuentro con Dios y con Cristo. Es, por así decir, la piedra de toque cristiana. Aquí debe acreditarse en la entrega amorosa y obediente ese «tener los mismos sentimientos que Cristo Jesús» de que habla Pablo (Flp 2,5). Lo que es cierto del ser cristiano en general se concreta en el matrimonio de forma singular y específica. También debe realizarse en él con especial fuerza lo que la Escritura dice sobre la convivencia de los cristianos en la comunidad. Si en la Iglesia los múltiples miembros forman un único cuerpo a través del espíritu unificador de Cristo y del servicio recíproco (cf. Rom 12,44ss; 1 Cor 12,12ss), el matrimonial «ser dos en una sola carne» en consonancia con el orden creado encuentra ahí su más profundo cumplimiento.

Después de haber mostrado la relación existente entre el matrimonio –tal como es establecido en el orden creado– y el orden salvífico en Jesucristo, ahora debemos dar un último paso, a fin de aproximarnos a la pregunta dogmática sobre la sacramentalidad del matrimonio. Hay que tener cuidado de no poner en juego demasiado pronto, tanto teológica como kerigmáticamente, estas determinaciones dogmáticas. Si no se anda uno con precaución, se entra en conflicto con el testimonio de la Escritura y la tradición, en el que tales afirmaciones no pueden estar contenidas de forma muy explícita, porque se trata de conceptos dogmáticos reflexivos, no de afirmaciones originariamente reveladas. De ahí que la predicación no mediada de los mismos corra el peligro de sobreponer tesis no comprendidas, que no pueden ser mucho más que una suerte de piadosa ideología.

IV. Fundamentación teológica de la doctrina de la sacramentalidad del matrimonio

Los enunciados dogmáticos esenciales sobre el matrimonio surgen de volver a meditar y reflexionar teológicamente todo lo dicho hasta ahora, a fin de ahondar en ello. Si así se hace, entonces hay que decir: allí donde –y en la medida en que– el matrimonio se realiza del modo descrito ante Dios y en Cristo, allí es signo actualizador de la fidelidad y el amor de Dios en Cristo a su Iglesia. Entonces constituye un signo colmado de realidad y participación en el fecundo amor entre Cristo y la Iglesia[789]. En él acontece de manera especial lo que acontece dondequiera que dos o tres se reúnen en nombre de Cristo (cf. Mt 18,20). Allí Cristo se hace presente de modo salvíficamente eficaz, allí la Iglesia es actualizada y representada, de suerte que el matrimonio y la familia pueden caracterizarse, con el Vaticano II, como Iglesia doméstica en sentido verdadero[790]. En el matrimonio y la familia, los esposos y progenitores desempeñan, cada cual a su manera, una función mediadora de la salvación el uno para el otro y también para sus hijos (cf. 1 Cor 7,14)[791]. El matrimonio es, por consiguiente, un signo que también contiene y realiza lo que designa. En el lenguaje de la tradición eclesial y teológica, eso es lo que llamamos «sacramento». En el sacramento, un instante y un ámbito decisivos de la vida humana se convierten en *kairós* de la gracia para la persona.

Esta sacramentalidad del matrimonio no se puede «demostrar» a partir de textos concretos aislados de la Escritura y la tradición. También el Tridentino afirma con mucha cautela que es insinuada (*innuit*) en Ef 5,25.32[792]. De todos modos, el concepto «institución» es equívoco. No se trata de una declaración positivista e históricamente demostrable de la voluntad del Jesús terreno, sino de una fundamentación básica de los sacramentos en las palabras y obras de Cristo. Para el matrimonio, esto se puede demostrar suponiendo

> «… que la entrega total de la persona que debe realizarse en el matrimonio implica una relación con Dios como fundamento y meta; que Cristo integró el matrimonio en general en el orden cristiano; que el ser cristiano está sacramentalmente estructurado desde el bautismo; que aquí existe un vínculo distinto al de las demás relaciones interpersonales; que en la nueva alianza los signos básicos de realidades de gracia pertenecientes a la existencia cristiana y eclesial no pueden ser símbolos vacíos y vaciables de la gracia; que, desde un punto de vista bíblico, toda comunión de cristianos en Cristo incluye una actualización de Cristo y, por ende, también de la Iglesia (cf. Mt 18,20), de suerte que esto puede afirmarse de modo especial de la más pequeña –pero total– comunión en Cristo, es decir, del matrimonio. Desde estos presupuestos debe hacerse históricamente comprensible también el conocimiento de esta sacramentalidad y su institución: Cristo instituye este sacramento en la medida en que establece la nueva alianza como signo "eterno" de la gracia triunfante y confiere así eficacia sacramental a aquel signo que desde el principio representa y visibiliza la unidad de Cristo y la Iglesia fruto de la gracia»[793].

Así como hay que contestar diferenciadamente a la pregunta por la «institución», así también debe hacerse con la pregunta por el contenido del término «sacramento» y su «aplicación» al matrimonio. Es evidente que este término no se puede aplicar sin más en el mismo sentido al bautismo, la penitencia, la eucaristía y el matrimonio. La esencia de lo sacramental se plasma de manera específica en cada sacramento. En consecuencia,

no se debe partir sin más de un concepto general de sacramento para luego aplicarlo irreflexivamente al matrimonio, sino que hay que tratar de desarrollar desde la «cosa» misma el modo por completo especial y singular en que lo sacramental se da en el matrimonio. Ese es el único proceder que se corresponde también con la historia de los dogmas y de la teología de los sacramentos, en la que el concepto general de sacramento solo constituye una magnitud muy tardía fruto de la reflexión *a posteriori*.

Habitualmente se intenta inferir la naturaleza más precisa del sacramento del matrimonio a partir del concepto jurídico de contrato. Es evidente, sin embargo, que también esto solo es posible en un sentido muy analógico[794]. Si se parte de la esencia misma del matrimonio, cabe ver en la promesa matrimonial de fidelidad entre los cónyuges un signo sacramental. Según esto, el matrimonio acontece a través del «acto humano por el cual los esposos se dan y se reciben mutuamente»[795]. Si este acto se realiza en la fe, entonces es un signo sacramental del vínculo de fidelidad de Cristo con su Iglesia. Sin embargo, este signo solo se da en su sentido intrínseco pleno cuando tiene lugar de uno u otro modo en la esfera pública social y eclesial. Esta referencia socio-eclesial es inherente al matrimonio. Sin embargo, en ello la Iglesia no debe entenderse sin más en el sentido de la antigua concepción estática y puramente canónica de la Iglesia. Mediante el Vaticano II sabemos de nuevo que la Iglesia es una magnitud dinámica que puede darse también de maneras muy diversas y en distintos «grados de densidad» fuera de la Iglesia católica de Roma en sentido estricto. Por eso, de la inherente referencia eclesial del matrimonio no cabe derivar rigurosamente la obligación eclesial formal en el estricto sentido jurídico del término; de hecho, hasta el Tridentino tampoco se derivaba de un modo relevante para la validez del sacramento. Aquí se trata de normas canónicas positivas, que deben ser juzgadas desde el punto de vista de la practicabilidad, no desde el punto de vista de la necesidad teológica[796]. La recíproca promesa de fidelidad entre los cónyuges es en sí, no solo en virtud de una estipulación eclesiástica positiva, una magnitud con valor de signo. Si este signo se realiza en la fe en Cristo, la Iglesia no puede negarle arbitrariamente el carácter sacramental.

Por último, la gracia que otorga el sacramento del matrimonio consiste en la fidelidad y el amor eficaces de Dios, con los que él sostiene, fortalece, perfecciona y santifica el amor y la fidelidad conyugales del ser humano[797]. La teología ha intentado precisar algo más esta afirmación del concilio de Trento distinguiendo entre un aspecto negativo y otro positivo de la gracia del sacramento del matrimonio. De ahí que hable de *remedium concupiscentiae* y de gracia santificadora[798]. Son formulaciones abstractas y, para nosotros hoy, también algo chocantes a primera vista. Tendremos, pues, que escuchar con atención, para entender lo que quieren decir y para ahondar en ellas desde el testimonio de la Escritura.

Podemos partir de que la esencia de la gracia consiste de forma muy general en que nos libera de los «poderes y dominios»[799] y para la libertad de los hijos de Dios (cf. Gal 5,1), a fin de que nos convirtamos en nueva creación «en Cristo». «Poderes y dominios» son realidades creadas originarias que, a través del pecado, han adoptado una

esencia de poder hostil a Dios, esclavizan al hombre y lo amenazan en su libertad y dignidad humana. Entre estos «poderes y dominios» también se cuentan, según el testimonio de la Escritura y nuestra experiencia personal, «seres de carne y hueso». Tienen su fundamento en la creación, pero ahora despliegan una amenazadora arbitrariedad, a la que nadie puede escapar por sus propias fuerzas. Tan solo la gracia devuelve al ser humano la libertad interior; restablece el orden consonante con la creación y posibilita al hombre la integración de la sexualidad y el eros en el todo englobante de las relaciones humanas y sociales de sentido. En la medida en que de este modo lo libera para que sea él mismo, la gracia ofrece al hombre la posibilidad de servir a Dios en su cuerpo (cf. 1 Cor 6,20), o sea, en las relaciones corporales y mundanas. Tal es el sentido bíblico originario de la santificación. Este último término no significa sacralización ni mistificación, sino servicio concreto en el mundo, que brota del «ser en Cristo», del amor concedido por gracia y de la obediencia cristiana. De tales determinaciones de la gracia sacramental se sigue que el matrimonio no se «administra» de una vez y luego ya solo continúa «causando efecto». El sacramento del matrimonio funda más bien una condición duradera, es una realidad incesantemente presente, porque en lo sucesivo toda la vida de los cónyuges y de su familia está sostenida por el amor y la fidelidad de Dios. El indisoluble vínculo que los une es una promesa permanente y eficaz, un signo de la alianza escatológico-definitiva de Cristo con la Iglesia. Pero de ahí no se puede derivar una nueva mistificación o sacralización extravagante e idealizada de la vida matrimonial ni de la comunión corporal de los cónyuges. Las populares comparaciones del estado matrimonial con el estado sacerdotal y consagrado, del vínculo matrimonial con el carácter sacramental de la ordenación sacerdotal hacen en ocasiones aflorar la sospecha de que *a posteriori* se intenta una vez más una sublime suerte de clericalización del matrimonio. El matrimonio y la familia no son un monasterio en medio del mundo. Constituyen un carisma autónomo (cf. 1 Cor 7,16s.26). Al contrario, la sacramentalidad del matrimonio, correctamente entendida, libera a este para realizar su esencia humano-mundana (cf. 1 Cor 7,34) y, justo en virtud de tal liberación, es redención y santificación del matrimonio.

Ello también significa, a buen seguro, que la sexualidad, el eros y el matrimonio no pueden ser ya valores últimos a los que se idolatre paganamente. Por eso, en este punto hay que hablar también de la referencia y la reserva escatológicas (cf. Mt 10,37; 19,11s.29; 22,30; 1 Cor 7,25-38). Esta reserva escatológica se acentúa con mucha fuerza en la Escritura. Por consiguiente, no debería negarse. De ahí que en la Iglesia deba existir también el celibato libremente elegido por el reinado de Dios (cf. Mt 19,12). Ambas formas de vida solo pueden concebirse adecuadamente si se entienden en su mutua ordenación. Esto no comporta ninguna desvalorización del matrimonio. Pues justo así pueden hacerse valer la sexualidad y el matrimonio en todo su contenido humano-mundano propio, en su belleza inmanente y en su riqueza intrínseca. Una fundamentación y «revalorización» unilateralmente sobrenatural (a menudo, aunque no se quiera reconocer, una vergonzosa justificación) de tales ámbitos ha llevado con no poca frecuencia, por reacción, a una atrofia y pérdida de sustancia de los valores

naturales de la sexualidad y el matrimonio o a un peligroso aislamiento de estos[800]. Por eso cabe la posibilidad de que la crisis actual también sea en parte culpa suya. De ahí que la forma en que mejor sirve el sacramento a la vida del matrimonio y a su realización real y humanamente cumplida es liberando sus valores a sí mismos, sin divinizarlos ni demonizarlos, sino dejándoles ser más bien lo que deben ser según la creación divina y pueden volver a ser en Cristo: parte de la aventura de la existencia humana, que Dios ha asumido y afirmado en Jesucristo sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación[801].

Desde aquí resulta posible retomar el diálogo con la concepción protestante del matrimonio y su negación de la sacramentalidad de este[802]. La famosa frase de Martín Lutero de que el matrimonio es «algo externo y mundano»[803], tal como la entienden los reformadores, no comporta una desvalorización del matrimonio, sino realmente un descubrimiento y liberación del matrimonio desde la fe en la creación[804]. Por eso, esta frase, según Lutero, no excluye que el matrimonio sea un estado sagrado, divino y dichoso[805], que hay que iniciar con oración[806] y en público en la Iglesia[807], que tiene a su favor sobre todo la palabra de Dios y, por tanto, que está bendecido[808]. La teología protestante contemporánea quiere sobre todo prevenir una falsa apoteosis del matrimonio[809]. La pregunta de en qué medida existe todavía aquí, por lo que al contenido se refiere, una diferencia separadora de las Iglesias no se puede responder aisladamente. En ello, el término «sacramento» no tiene por qué ser decisivo. La decisión al respecto depende más bien de hasta qué punto se esté de acuerdo sobre la relación existente por principio entre creación y redención, entre ley y evangelio, así como sobre la esencia de la gracia justificante y la Iglesia. Si tal es el caso, entonces la doctrina sobre el matrimonio no representa ya un obstáculo adicional. A la inversa, sin embargo, todas las diferencias aún existentes en los puntos mencionados no pueden sino repercutir en la comprensión del matrimonio.

Esto nos lleva de regreso, para terminar, a algunas de las dificultades concretas mencionadas al comienzo de este artículo, que ahora podemos iluminar algo más a la luz de lo dicho hasta aquí. De la visión cristiana del matrimonio se siguen con forzosa necesidad la unicidad y la indisolubilidad del matrimonio. Pero precisamente estos dos atributos esenciales del matrimonio cristiano causan hoy serias dificultades incluso dentro de la propia Iglesia. La mayoría de las veces nos conformamos con remitir a nuestros principios perfectamente fundamentados desde el punto de vista dogmático y afirmamos con pesar que, por desgracia, no podemos «hacer nada». De este modo, un considerable porcentaje de los fieles que nos han sido confiados están, por lo que a la atención pastoral se refiere, literalmente en la calle. La pregunta es si esto tiene que ser dogmáticamente así y si no puede ser de otra forma sin necesidad de renunciar a los principios dogmáticos.

Así pues, en modo alguno se trata de eliminar o siquiera relativizar las afirmaciones dogmáticas sobre la unicidad e indisolubilidad del matrimonio, sino única y exclusivamente de interpretarlas de forma adecuada. Un primer punto de partida podría

ser la tradición de la Iglesia griega relativa a la cláusula de adulterio de Mt 5,31s (19,9) [810]. Por supuesto, no cabe esperar demasiado de la discusión de un *lógion* tan aislado y tan controvertido en su interpretación. Es necesario considerar el problema en un contexto teológico más amplio, como de hecho ocurre en la Iglesia oriental. Por eso quizá deberíamos repensar una vez más desde este punto de vista el capítulo 5 de la Carta a los Efesios y preguntarnos qué implica el hecho de que se trata de un discurso apostólico exhortatorio en un horizonte escatológico. La Iglesia «sin mancha ni arruga» de la que habla Ef 5,26 solamente puede existir como realidad escatológica; la Iglesia concreta, en cambio, siempre es Iglesia de pecadores y *ecclesia semper reformanda*, dependiente de continuo de la indulgente misericordia de Cristo. Ahora bien, la relación de Cristo con esta Iglesia concreta es el arquetipo del matrimonio. Así, también el matrimonio, y precisamente él, participa del *simul iustus et peccator* (posible también en un sentido católico). El sacramento del matrimonio ha sido instituido, como todos los demás sacramentos, para este *status viatoris*, para este estado de peregrinos en que nos encontramos. También para el matrimonio se dice característicamente que Cristo se entregó por la Iglesia, a fin de purificarla (cf. Ef 5,26). Según esto, el matrimonio no solo es un estado asumido de una vez por todas, sino también un camino y un proceso en los que la purificación y el crecimiento son posibles y necesarios.

Por último, todavía se puede apuntar que también la relación entre Cristo y la Iglesia tiene una historia, que comienza con la creación, prosigue con la alianza de Dios con Noé, se anticipa en la antigua alianza y llega a su plenitud en Jesucristo. También después de Cristo existen aún numerosos escalones de realización de la Iglesia. Hablamos de *vestigia et elementa ecclesiae*, de «vestigios y elementos de la Iglesia», y de Iglesias fuera de la Iglesia católica, que expresan la esencia de la Iglesia en un grado de densidad muy diferente y flexible[811]. Pero si la relación de Cristo con la Iglesia es tipo del matrimonio, entonces ¿no debería ser posible también para el matrimonio una consideración más histórica, concreta y dinámica? Hay que distinguir, por consiguiente, entre el ideal rector cristiano del matrimonio y su realización, por fuerza fragmentaria y signada por el pecado original. La tensión entre ideal y realización tiene su fundamento en nuestra situación histórico-salvífica intermedia. No debemos resolver la tensión unilateralmente hacia ninguno de los dos lados. Por eso, desde el punto de vista teológico sería absolutamente indefendible renunciar en lo más mínimo a la unicidad e indisolubilidad del matrimonio cristiano. Haciéndolo, la Iglesia no prestaría ningún servicio al ser humano ni a la sociedad. Pero igual de inadecuado sería ignorar la otra cara del problema. La fragmentación concupiscente puede adquirir las más diversas formas. En ello pueden aparecer complicaciones, que, a buen seguro, nadie disculpará ni relativizará, pero que, dado el caso, llegan incluso a convertirse en irreversibles. En esta cuestión no es humanamente posible, ni tampoco necesario desde la esencia del matrimonio como realidad propia del tiempo intermedio, adoptar un punto de vista de «todo o nada». El perdón y la gracia de Dios nos son prometidos en esta situación mientras, firmes en la esperanza creyente, no renunciemos a la meta y hagamos en *metánoia*, en conversión, lo que con la gracia de Dios nos es ya posible.

Señalar qué imperativos concretos pueden seguirse de semejantes reflexiones dogmáticas escapa a la competencia del teólogo dogmático. En primer lugar deberían repensarse las estipulaciones sobre la admisión a los sacramentos de la penitencia y la eucaristía. En un sentido muy general, sería necesario respetar teológica y prácticamente en mucha mayor medida las situaciones concretas, que los cónyuges no pueden cambiar o gestionar solo con principios tan generales como válidos (!) y con su buena voluntad, sino que simplemente les vienen dadas. De ahí se seguiría un grado mayor de tolerancia intraeclesial frente a la concreta decisión de conciencia del individuo. Una teología concreta e histórico-salvíficamente orientada, tal como la exige el concilio frente a una teología esencial puramente (!) abstracta, debería llevar aquí a drásticas consecuencias prácticas. Salta a la vista que existe toda una serie de importantes aspectos de la doctrina bíblica y teológica que todavía no han sido suficientemente considerados con vistas a la praxis. El concilio ha hecho mucho para llegar a una visión teológicamente más honda del matrimonio, pero aún serán precisas numerosas reflexiones teológicas y numerosos esfuerzos prácticos para que la teología y la predicación del matrimonio enlacen plenamente con el movimiento de renovación teológica y práctica en la Iglesia. Solo entonces podrán la predicación y la praxis de la Iglesia prestar al ser humano el servicio al que son llamadas. El matrimonio es la piedra de toque no solo de la vida cristiana, sino también de la praxis eclesial.

16.
Teología del matrimonio cristiano

Apenas si habrá sector de la vida humana del que la mayoría de los hombres de nuestro tiempo dependan tanto, en orden a su felicidad personal y a la realización de su existencia, como del amor entre varón y mujer, que asume su forma duradera en el matrimonio y en la familia. Tampoco hay ámbito alguno en el que fe y vida entren en un contacto tan inmediato como en el matrimonio. Pues el matrimonio pertenece tanto al orden de la creación como al orden de la salvación. Dios creó al ser humano varón y mujer, y la Biblia añade que eso es bueno, muy bueno (cf. Gn 1,27.31). Esa alianza querida por Dios entre el hombre y la mujer es a la vez imagen, más aún, actualización, de la alianza definitiva que Dios ha establecido con el ser humano en Jesucristo, una semejanza del amor y de la fidelidad de Dios para con el hombre (cf. Ef 5,21-33). De este modo, la realidad creatural del matrimonio entre cristianos constituye a la vez una realidad salvífica.

Por eso resulta tanto más alarmante que, en la actualidad, no haya un terreno en el que sea mayor la discrepancia entre la doctrina oficial de fe de la Iglesia y las convicciones puestas en práctica en la vida de muchos creyentes, como en las cuestiones que atañen a la sexualidad y el matrimonio[812]. A muchos cristianos practicantes la doctrina de la Iglesia les parece hoy, si no abiertamente hostil a la vida, al menos muy alejada de ella. Precisamente porque en el matrimonio se muestran estrechamente unidas las realidades de la creación y de la salvación, obligadamente se han hecho patentes en él las profundas transformaciones que se han ido produciendo, tanto en la autoconciencia del ser humano como en la de la sociedad, y lo han conducido a una crisis muy seria. Puede que el distanciamiento de muchos cristianos con respecto a la Iglesia, o al menos su identificación limitada con ella, tenga sus raíces sobre todo en este punto.

Trivializaríamos la situación si sostuviésemos que esa crisis se reduce a cuestiones concretas del comportamiento ético, como por ejemplo los métodos de control de la natalidad o el tema de las relaciones sexuales prematrimoniales. Sin duda que esas cuestiones concretas son las que preocupan más inmediatamente a muchas personas, pero habrá que contemplarlas en el contexto de transformaciones mucho más hondas en la concepción de la sexualidad del ser humano. Por ello las normas morales particulares solo podrán volver a ser comprendidas y vividas con convicción a partir de una visión de conjunto renovada del matrimonio cristiano. En caso contrario, se convertirán en letra muerta, se las percibirá como «represivas» y en consecuencia serán rechazadas. Esa es la razón por la que en nuestra exposición relegaremos las cuestiones éticas a un segundo plano. Lo importante es reflexionar teológicamente acerca de las preguntas fundamentales como: ¿Cuál es el sentido del amor y de la fidelidad desde un punto de vista cristiano? ¿Cuál es la concepción cristiana del matrimonio? ¿A partir de qué

concepción fundamental de la fe puede lograrse la vida común del varón y la mujer dentro del matrimonio de manera humana y cristiana y plena de sentido?

Al intentar dar una respuesta a estas preguntas, dada la estrecha imbricación de los órdenes creatural y salvífico, propia del matrimonio, el anuncio de la fe cristiana, y con él la teología, no podrá partir exclusivamente de las proposiciones extraídas de la Sagrada Escritura y de la Tradición. Más bien habrá que contrastar esa doctrina autorizada por la Escritura y la Tradición con lo que sabemos acerca del matrimonio por la experiencia humana y que se nos ofrece en la historia y en la actualidad[813]. La teología del matrimonio deberá, por tanto, tener en cuenta todo lo que nos hayan de decir sobre el tema las ciencias humanas (medicina, psicología, sociología, antropología cultural, etnología, etc.). Esto no implica que se pueda reducir la teología del matrimonio a una serie de enunciados antropológicos o que haya de acomodarse sin más a las llamadas demandas del hombre actual. Una mera acomodación a la presión anónima de la conciencia social no sería beneficiosa para nadie y menos aún para la libertad cristiana, uno de cuyos componentes, dentro de su seguimiento de Jesús, será siempre el de la valentía para un cierto inconformismo. Pero la fe cristiana solo podrá desarrollar esa energía liberadora y crítica si somos capaces de poner de relieve, también y precisamente en lo tocante al tema de la concepción del matrimonio, la recta ordenación y diversidad de la naturaleza y de la gracia (creación y salvación). Por eso, en las páginas que siguen deberemos hablar, en primer término, de los valores humanos del matrimonio. Solo sobre ese trasfondo podrá comprenderse de una manera nueva la concepción específicamente cristiana del matrimonio.

Las reflexiones que siguen tuvieron su origen en varias y repetidas conferencias, en la actividad desarrollada en el Sínodo y como consejero y perito en varias comisiones de la Conferencia Episcopal Alemana. Aun cuando hayan sido elaboradas y redactadas de nuevo para la presente publicación, no lograrán ocultar su origen. En el texto definitivo han quedado incluidas muchas sugerencias y observaciones críticas. Pero la mayor deuda de gratitud que este libro tiene contraída es con mis padres. Por eso me complace poder dedicárselo a mi madre en su 75 cumpleaños.

I. Los valores humanos del matrimonio

1. Determinación clásica de la naturaleza del matrimonio

La cuestión acerca del sentido y el contenido de la vida en común del varón y la mujer en el matrimonio ha tenido respuestas muy diversas a lo largo de la historia de la humanidad según los distintos pueblos y culturas[814]. Si acudimos a la moderna investigación de la historia de las culturas, la realidad del matrimonio se nos presentará en una multiplicidad verdaderamente desconcertante. La tesis que proponía W. Schmidt, según la cual el comienzo de la evolución habría sido la monogamia, en tanto que la poligamia no supondría sino una forma tardía de degradación, no puede considerarse ya como históricamente válida. Pero de la misma manera, la tesis presentada por Johann Jakob Bachofen, según la cual la evolución habría seguido un curso que, partiendo de una promiscuidad generalizada en los comienzos y pasando por el matrimonio grupal y la poligamia, arribaría al matrimonio monógamo, se ha revelado entretanto como una construcción fruto de presupuestos liberales. Sin embargo, sería igualmente erróneo elevar a la categoría de norma de todo el desarrollo de la historia cultural la moderna concepción del matrimonio entre iguales sin tener en cuenta que, tanto el matrimonio como la familia, fueron considerados, hasta bien entrada la Edad Moderna, dentro del contexto del clan o de la familia extensa.

Esa enorme variabilidad histórico-cultural en la concepción y realización del matrimonio nos está indicando que es propia de la sexualidad humana una cierta indeterminación, apertura y plasticidad que exige la formalización y determinación cultural. Por eso es muy revelador que cada uno de los grandes movimientos de la Edad Moderna (liberalismo, socialismo, conservadurismo) no solo haya elaborado una determinada teoría del Estado y de la economía, sino que también ha desarrollado una visión específica sobre la sexualidad humana y el matrimonio.

Esta constatación nos lleva a plantearnos la pregunta de si verdaderamente existe algo así como una naturaleza permanente del matrimonio. Se trata de una cuestión que en modo alguno es ajena a la doctrina clásica del derecho natural de Tomás de Aquino (a diferencia de lo que sucede con la escolástica posterior de la época barroca y con la neoescolástica)[815]. A la pregunta de si el matrimonio es algo natural, responde Tomás de Aquino que, si bien es verdad que existe una inclinación natural del ser humano al matrimonio, el hecho de su realización concreta se debe a la libertad humana[816]. La naturaleza del hombre es, a la vez, algo que le viene dado de antemano y algo que depende de su libertad. Respecto al matrimonio, Tomás llega incluso a hacer la constatación de que la naturaleza humana no es inmutable[817]. Por eso no tiene reparo en conceder que en los diversos estadios de la historia de la humanidad puede darse una multiplicidad de formas concretas de realización del matrimonio[818]. En consecuencia, el matrimonio únicamente existe en sus formas históricas de realización; pero podemos decir más: un rasgo de la naturaleza del matrimonio es el ser histórico.

Según Tomás de Aquino, la revelación histórico-salvífica tiene como cometido el ayudar al ser humano, falible y debilitado por el pecado, a conocer más en profundidad el sentido de la naturaleza humana y a ponerla en práctica[819]. También la ordenación cristiana del matrimonio es, por consiguiente, una ordenación histórica, aun cuando la convicción creyente afirme que con Jesucristo se ha alcanzado ya la «plenitud de los tiempos». Por ello se ha reivindicado para la concepción cristiana del matrimonio una validez definitiva y universal. Sin embargo, esa misma universalidad lleva consigo que no sea lícito absolutizar una realización del matrimonio determinada o condicionada desde el punto de vista histórico-cultural. Por el contrario, el cristianismo debe mantenerse abierto a todas las culturas y a sus evoluciones históricas. Por eso mismo no resulta sorprendente que exista una historia de frecuentes cambios, tanto en la doctrina católica sobre el matrimonio como en el derecho matrimonial católico[820]. En ese proceso, solo con un gran esfuerzo y de modo insuficiente, pudo en repetidas ocasiones acabar imponiéndose la ética cristiana del matrimonio en contra de toda una serie de corrientes subterráneas dualistas y maniqueas. Tampoco se puede negar que la sexualidad y el matrimonio han sido frecuentemente infravalorados a lo largo de la historia del cristianismo. Nadie puede, por otra parte, dejar de reconocer que el cristianismo haya defendido a menudo, en el curso de su historia, la dignidad humana y cristiana del matrimonio contra tendencias hostiles a la vida. En ese prolongado proceso histórico-cultural, la concepción cristiana del matrimonio se convirtió en la «matriz de nuestra cultura occidental y de sus actitudes anímico-espirituales»[821].

En el apogeo de la Edad Media, Tomás de Aquino lograba una grandiosa síntesis en la que queda expresada de una manera global la visión clásica cristiana de los valores humanos del matrimonio. Lo que Tomás intentaba era la integración del matrimonio dentro del sentido total cristiano del ser humano. Para ello acude a la doctrina agustiniana de los tres valores (*bona*) del matrimonio: descendencia, amor y fidelidad mutuos, y significación sacramental[822]. Sin embargo, mientras que para Agustín esos valores no suponían más que posibles motivaciones en orden a una decisión en pro del matrimonio, Tomás expresa por medio de ellos toda la dignidad humana del matrimonio. Para él, el mero amor sensual corre el peligro de apartarse de la orientación global del ser humano, de independizarse y, de esa manera, amenazar la dignidad del hombre. Mediante esos tres valores, el matrimonio queda integrado en el sentido total del ser humano. Gracias a la procreación de descendencia, el ejercicio de la sexualidad dentro del matrimonio se convierte en un servicio hecho a la humanidad. Mediante el amor y la fidelidad mutuos de los cónyuges, la sexualidad queda orientada al amor personal y a la entrega; con ello se garantiza sobre todo que la mujer no sea considerada únicamente como un ser sexual, sino que sea valorada como compañera. Finalmente, por su carácter de signo sacramental, la fidelidad humana se convierte en una señal de la fidelidad de la alianza de Dios en Jesucristo, y el matrimonio se integra en la orientación del hombre hacia Dios como fundamento y meta última de su existencia. Esta grandiosa visión de conjunto ha dejado una huella indeleble en nuestra cultura occidental. Sin embargo, su destino corre parejas con el de la concepción cristiana del mundo y del hombre. El proceso moderno

de secularización tenía que llevar forzosamente también a la descomposición de esa síntesis y, en consecuencia, a una crisis de la concepción cristiana tradicional del matrimonio. Por eso se impone que volvamos a emprender, en la actualidad y con nuevos presupuestos, la tarea realizada en su tiempo por Tomás de Aquino.

2. Cambio radical en la concepción del matrimonio: oportunidad y crisis

La crisis actual tiene diversos motivos históricos que no podemos exponer aquí con el detenimiento necesario[823]. Entre otros aspectos debe ser considerada en el contexto del tránsito de una sociedad previa de signo agrario a la civilización moderna industrializada y urbanizada. Una característica de la sociedad burguesa que emergió de ese proceso consiste en la separación de las esferas privada y pública. Anteriormente, el matrimonio no era solo una comunidad de vida privada y personal, encuadrada en el marco de una familia reducida o reducidísima de tipo paritario, sino que a la vez constituía una comunidad de economía y producción integrada en el contexto de la familia extensa. En nuestra civilización tecnificada, los sectores del matrimonio y la familia, por una parte, y del trabajo y la profesión, por otra, se han separado. Este dato, particularmente en aquellos casos en los que la mujer desempeña una profesión, ha conducido a una desaparición muy extendida de las funciones económicas, asistenciales y socialmente solidarias del matrimonio y de la familia, y a que aquellas se reduzcan o concentren en las relaciones personales de simpatía y amor. Esta emancipación del matrimonio y de la familia fue promovida aún más a raíz del reconocimiento de los problemas de la superpoblación (maltusianismo) y debido al descubrimiento de nuevos métodos de control de la natalidad. El matrimonio no solo se independizaba en mayor grado de los condicionantes societarios, sino que además, al menos en principio, era separable de la necesidad natural de procreación de descendencia. A esto se sumaron toda una serie de nuevos conocimientos científicos de primer orden. En 1875 se descubría que la vida surgía de la fusión de dos células, el óvulo y el espermatozoide, con lo que se tomaba conciencia de la aportación activa y no exclusivamente receptiva de la mujer en la procreación. Todo esto tenía necesariamente que llevar a una nueva valoración de la posición de la mujer y a una concepción paritaria del matrimonio.

La gran oportunidad de todo este proceso reside, por tanto, en la posibilidad de una más intensa personalización del matrimonio. El terreno personal e íntimo del matrimonio y de la familia es experimentado por muchos como «reserva de energías de resistencia contra el vacío total del mundo»[824]. Matrimonio y familia aparecen, a esta luz, precisamente como un correctivo y un regulador antropológico necesario frente a una atmósfera pública progresivamente racionalizada y en parte embrutecida. Para el individuo que se ha quedado solo en un mundo prácticamente anónimo se han convertido en una especie de refugio para su demanda de cobijo. Tal vez este sea el motivo principal por el que la institución matrimonial se ha revelado como algo asombrosamente estable y resistente frente a todas las amenazas y cuestionamientos. En cualquier caso, todo cuanto

contribuya a realizar, de modo cada vez más perfecto, esa relación mutua y paritaria entre el varón y la mujer y a valorar en el mismo nivel sus diversas aptitudes, merecerá todo el apoyo y estímulo por parte de la Iglesia.

Pero el peligro de esta tendencia moderna consiste en que esas relaciones personales, emancipadas en gran medida de condicionamientos económicos y biológicos, pueden quedarse en el terreno de lo estrictamente privado y simultáneamente derivar hacia una falta de compromiso. Además, una vez que el amor se ha convertido en algo «sin riesgos» gracias a la píldora, corre el inminente peligro de resultar poco serio y hasta irrelevante. Desde el romanticismo todo planteamiento privatizado e individualista de la libertad y del matrimonio ha llevado siempre al cuestionamiento del matrimonio como institución. En la primera mitad de nuestro siglo se hablaba de amor libre y de matrimonio de prueba o de camaradería. En la actualidad, desde una síntesis muy peculiar y de ideas neomarxistas y psicoanalíticas, nos salen con frecuencia al encuentro tendencias que pretenden la emancipación de las imposiciones del matrimonio. Lo que se ha dado en llamar revolución sexual se orienta en igual medida hacia una liberación de la institucionalización de la sexualidad por parte de la sociedad y hacia una independización de la naturaleza y de los límites impuestos por ella (fecundidad y procreación). Pero más peligroso que todas estas corrientes es el hecho de que un matrimonio reducido a un terreno privado, necesariamente ha de verse inerme y desasistido ante los influjos de los modelos tópicos imperantes en la vida pública de la sociedad. Las ideas de éxito, logro, prestigio y consumo, características de nuestra civilización, van penetrando paulatinamente en el terreno del matrimonio. La sexualidad humana se convierte así en mero sexo, en mercancía, en artículo de consumo y de negocio, no raras veces objeto de explotación o simplemente de placer superficial. La privatización del matrimonio no conduce, por tanto, necesariamente a su personalización; puede, de la misma manera, llevar a su cosificación y despersonalización.

Las oportunidades y los peligros del momento presente plantean una cuestión, un auténtico reto, al anuncio y a la praxis de la Iglesia. La cuestión fundamental es la de si es factible aprovechar todos los elementos positivos de una concepción del matrimonio personal y paritaria y, partiendo de ella, elaborar de una forma nueva todos los «objetivos» dentro de los que la tradición eclesial ha situado al matrimonio. Esta pregunta acerca de la relación entre la parte personal y la «objetiva» o institucional del matrimonio constituye, en última instancia, el trasfondo de las dos grandes discusiones de los últimos años: la discusión sobre el tema del control de natalidad y la discusión en torno a la indisolubilidad del matrimonio. A fin de cuentas, ambas discusiones hay que contemplarlas en el contexto de la transición desde una comprensión de la realidad natural y estática a otra más bien dinámica, histórica y personal.

Pero, ¿es posible una evolución de ese género sin que se produzca una ruptura con la tradición? No es ningún misterio que la doctrina tradicional católica sobre el matrimonio se situaba bajo el primado de una concepción objetivante e institucional del mismo. Un caso típico en este sentido es la definición que da el derecho canónico de lo que es el consenso matrimonial: un acto voluntario por el que cada una de las partes da y

recibe el derecho permanente y exclusivo del cuerpo con vistas a los actos adecuados en orden a la procreación de descendencia[825]. Felizmente, el proyecto de nuevo derecho matrimonial intenta superar esta visión estrecha, cosificada y apenas comprensible en nuestros días. Esa visión más amplia y global ya estaba presente en la tradición anterior. El *Catecismo romano* (1566) cita, como primer motivo del matrimonio, la comunidad del varón y la mujer orientada a la mutua ayuda a fin de poder soportar más fácilmente las dificultades de la vida y, en concreto, los achaques de la vejez[826]. La encíclica *Casti connubii* (1930) recoge esa afirmación considerándola como una más de las finalidades del matrimonio[827]. La ruptura con esa línea está representada por la Constitución pastoral *Gaudium et spes* del último concilio (1965). Esta considera al matrimonio como una comunidad personal en la que los cónyuges se entregan y aceptan mutuamente[828]. A partir de esa visión personal se «recuperan» de un modo nuevo los elementos «objetivos» e institucionales del matrimonio. En principio, también la encíclica *Humanae vitae* (1968) pretende seguir ese camino. En su primera parte, y de una manera sorprendente para un documento del magisterio eclesial, considera el matrimonio como una comunidad personal[829]. Sin embargo, varias afirmaciones de la segunda parte, que trata la cuestión de los métodos lícitos de control de la natalidad, dan la impresión de una recaída en un concepto biológico de naturaleza. Ha sido precisamente ese punto el que ha motivado las mayores críticas a la encíclica.

Es claro que la doctrina eclesial todavía no ha sido capaz de ofrecer una nueva integración satisfactoria de las diversas dimensiones del matrimonio desde una perspectiva personal. Sin embargo, aunque no sea más que como impulso inicial, ya es patente en qué dirección habrá que seguir reflexionando[830]. No se trata de un personalismo que haga abstracción de las relaciones de naturaleza, ni de un intento de emancipación de todos los contextos de orden. Se trata más bien de mantener, hoy como ayer, la unidad interna de los tres valores del matrimonio, es decir, de contemplarlo en el marco de sus relaciones naturales, sociales, personales y teologales, pero partiendo como punto de integración, no ya de la generación de descendencia sino del amor y la fidelidad mutuos. Habrá, por tanto, que precisar la esencia de la persona y del matrimonio no de una forma natural sino relacional. Si logramos esto, quedará corroborado, dentro del terreno de la doctrina sobre el matrimonio, lo que el concilio Vaticano II enuncia como principio universal: «El principio radical, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales, es y debe ser la persona humana, la cual, por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social»[831]. No podemos, por supuesto, ocultar que de esa visión renovada del matrimonio se habrán de deducir igualmente una serie de cuestiones concretas con consecuencias prácticas. Pero lo que habrá que tener siempre ante la vista no son tanto las posibles fracturas de formas anticuadas cuanto las oportunidades que ofrece una más profunda concepción personal.

3. Puntos de arranque hacia una nueva comprensión

3.1. Amor personal

Si decimos que para determinar la naturaleza del matrimonio partimos del mutuo amor de los cónyuges, por supuesto que la palabra «amor» no deberá ser entendida en un sentido superficial o sentimental[832]. Considerado en un nivel más profundo, el amor se nos revela como la realidad originaria de todo lo real. El ser finito es carencial, es un ser referido a la complementación por parte de otra realidad. También el ser humano es un ser carencial que tiende a una plenitud con la ayuda de bienes materiales, biológicos y espirituales. Pero nada de eso le puede satisfacer; necesita de una compañía semejante a él (cf. Gn 2,20ss). La dignidad de la persona humana viene dada por el hecho de ser en razón de sí misma. Por eso el ser humano solamente alcanza su plenitud cuando es aceptado y afirmado en cuanto ser humano. Consecuentemente, solo se da plenitud humana en un amor personal que afirma: quiero que tú existas; es bueno que tú existas. El amor acepta al otro en cuanto otro; por eso forma parte de la dialéctica del amor el hecho de que por el mismo acto por el que une entre sí de la forma más íntima a dos personas, simultáneamente las deja libres en su peculiaridad personal.

La propia persona, lo mismo que la del otro, existe concretamente solo en un cuerpo y en el contexto de una serie de referencias al mundo. Entre ellas figura la sexualidad del ser humano. Esta no constituye una determinación parcial, sino un talante fundamental del ser humano que deja su impronta aun en sus realizaciones espirituales más sublimes[833]. Pero, a la inversa, también la sexualidad humana queda determinada personalmente. Por ese sentido personal que le es propio queda destinada a constituir la forma de expresión y el medio de transmisión natural de la comunicación intersubjetiva. Solo en la medida en que quede integrada en unas relaciones personales puede realizarse de forma humana; alejada de la religación personal conducirá, por el contrario, a la desintegración y a la degradación de la persona humana. La forma más completa de unión personal entre el varón y la mujer es el matrimonio. Más que cualquier otro modo de relación interhumana abarca la totalidad de la persona de los dos cónyuges en todas sus dimensiones. Por eso es normal que la plena comunidad sexual entre el hombre y la mujer tenga lugar en el matrimonio. En él queda arropada por una comunidad humana global de vida y de destino.

Pero la corporeidad de la persona humana y de la comunidad matrimonial en particular nos está indicando que nunca se puede hablar del matrimonio de una manera puramente personal. La misma experiencia cotidiana nos muestra que parte del éxito feliz de un matrimonio lo constituye un mínimo de presupuestos físicos (condiciones de salud), sociales y económicos. Formulado de un modo más abstracto: el amor incluye la justicia que da al otro lo que le corresponde, contribuyendo de ese modo a crear una paridad proporcionada entre el objeto externo y la persona[834]. El amor que afirma al otro en cuanto otro también le concede lo que le corresponde; privado de esa actitud de justicia, sería inauténtico y vacío. Una visión global y personal del matrimonio implica, por consiguiente, tanto elementos objetivos como institucionales. Una teología renovada del matrimonio no solo deberá, por tanto, defenderse contra un objetivismo unilateral y

contra una sobrevaloración del aspecto institucional, sino que tampoco podrá ceder ante una concepción individualista e idealista-romántica de la persona, pretendiendo comprender el matrimonio como mero lazo afectivo. Deberá ser muy consciente de las condiciones concretas económicas y sociales en las que está inmersa la libertad humana.

En este punto se abre un amplio campo a la diaconía eclesial. La Iglesia debe, mediante su ayuda y consejo individual, mediante su influjo político así como por medio de la adecuada regulación jurídica dentro de su propio ámbito, contribuir a crear los presupuestos necesarios para el éxito de los matrimonios jóvenes y para su maduración en etapas ulteriores de la vida. Pero su servicio más característico habrá de consistir precisamente en capacitar a los jóvenes para el amor a partir de la fe. Al fin y al cabo, la ley fundamental de una vida a partir de la fe no dice sino que: «Quien pierda la vida la ganará» (cf. Mt 10,39 y par). La ejercitación e iniciación en la fe serán, por tanto, la mejor preparación para el matrimonio que la Iglesia podrá suministrar.

3.2. Amor fecundo

A la misma naturaleza del amor pertenece que no pueda quedarse en sí mismo, sino que intente ser fecundo. Esta conexión necesaria entre el amor matrimonial y la fecundidad es algo que en el pasado se pretendía fundamentar de una manera exclusivamente biológica[835]. Pero eso resulta inviable aunque no sea más que por el hecho de que la sexualidad humana, comparada con la animal, presenta una serie de peculiaridades que no están únicamente al servicio de la conservación de la especie. Una diferencia sustancial entre la sexualidad humana y la animal consiste, precisamente, en la ausencia en el ser humano del ritmo sexual estacional (época de celo). Esa actividad permanente del instinto sexual humano origina un excedente de impulso sexual que demanda normatividad y cultivo. Esa humanización de la sexualidad nada tiene que ver con la represión y la inhibición. La ascesis y la sublimación sexuales son más bien la raíz de toda la cultura y el progreso humanos[836]. Una parte de ese cultivo de la sexualidad la convierte en una forma de expresión del amor personal. La sexualidad busca proporcionar un gozo mutuo a las dos personas implicadas. La difamación tradicional del erotismo y del placer sexual precisa de una urgente corrección. Por consiguiente, el sentido de la vida sexual humana no puede residir exclusivamente en el fin de la procreación. Y, por lo tanto, la fecundidad del matrimonio no puede basarse en razones únicamente biológicas.

La fecundidad del matrimonio se deduce de la naturaleza intrínseca del amor personal en sí mismo[837]. Pues si la naturaleza del amor conlleva una enajenación de sí, entonces un amor verdadero no puede pretender quedarse en sí mismo; tenderá más bien a una realización, objetivación e incorporación en un tercero común a ambos. Por lo tanto, el hijo, como fruto del amor mutuo, no es un elemento sobreañadido de manera externa y accidental, al modo de un cuerpo extraño, al amor compartido de los cónyuges; constituye más bien su realización y plenitud. Esto no implica, por supuesto, que un matrimonio que por razones ajenas a la voluntad de los dos cónyuges se vea privado de

hijos, tenga necesariamente que considerarse incompleto o infeliz. Pero ciertamente pervertirá su propio sentido si, consciente y obstinadamente, se cierra en sí mismo, excluyendo la fecundidad por motivos egoístas. Cuando esto suceda, poco a poco, irá perdiendo su razón de ser y su contenido de realidad. Pues normalmente los cónyuges se redescubren de un modo nuevo en el hijo así como, recíprocamente, los niños solo pueden desarrollarse de una manera humana cuando se ven cobijados en el mutuo amor de los padres. Esos dos elementos, descendencia y amor mutuo, que habitualmente y de una forma esquemática son designados como «fines» primario y secundario del matrimonio, en realidad coinciden de una manera íntima y orgánica. Aun aquel encuentro físico de los cónyuges que de por sí no pretenda de modo inmediato la procreación, sino la profundización y el enriquecimiento del amor mutuo, ya está sirviendo indirectamente al bien de su descendencia («bonum prolis»), pues es beneficioso para los hijos ya existentes. Pero será inmoral, por contradecir el sentido mismo del amor, una exclusividad cerrada egoístamente en sí misma, que no se abra hacia un nosotros mayor que ella.

Cuando el amor se sobrepasa en los hijos, simultáneamente se está integrando ya en los contextos más amplios de la sociedad y de la humanidad. Mediante la generación y la educación de la descendencia, el matrimonio se convierte en un servicio a la pervivencia y al futuro de la sociedad y de la humanidad. Y no se trata con ello de garantizar un mero aumento numérico, sino una auténtica propagación que, por medio de la educación, contribuya a la mediación de la cultura y de la tradición. De esa secuencia de generaciones emerge la historia. La misma Escritura pone de relieve esa relación existente entre la tarea de la fecundidad y la de la cultura: «Sed fecundos y multiplicaos y llenad la tierra y sometedla» (Gn 1,28). Como se ve, la fecundidad no se fundamenta en este pasaje de un modo biológico-natural, sino histórico-cultural. Por eso el matrimonio y la familia no son un asunto privado sino público, un bien político, en el sentido más amplio de la palabra[838].

De todo este contexto se deduce que la fecundidad humana no puede depender únicamente del ritmo de la naturaleza, sino que está subordinada a la responsabilidad moral del ser humano. Se trata, por consiguiente, de una «paternidad responsable» que nada tiene que ver con el capricho pretencioso. La persona, y con ella también la conciencia personal, surge siempre inserta en un entramado de relaciones dadas de antemano. De todo lo dicho se deducen cuatro criterios en orden a la decisión moral: 1. El respeto a la dignidad del otro cónyuge y la responsabilidad de continuar y profundizar el amor mutuo. 2. La responsabilidad hacia los hijos ya nacidos y hacia los que puedan aún nacer. 3. La responsabilidad respecto al futuro de la sociedad y de la humanidad. 4. El respeto al sentido interno de una naturaleza creada por Dios, confiada al hombre a fin de que desarrolle en ella una cultura, pero no para que la explote y la manipule arbitrariamente. Una libertad que se emancipase de todas sus religaciones naturales sería puro cinismo; supondría una recaída en un dualismo gnóstico que disociaría espíritu y materia y por ello sería lo más opuesto a la afirmación cristiana del mundo y del cuerpo.

Esos cuatro criterios no permiten ciertamente elaborar una casuística que llegue hasta los casos concretos, sino que circunscriben una configuración normativa del sentido de la fecundidad dentro del matrimonio. Presentan un modelo cuya concreción, en el sentido de la teoría clásica del derecho natural aristotélico-tomista, no puede proceder de una manera deductiva y abstracta sino histórica a través de las convicciones vividas (las «buenas costumbres») de cada cultura. Para el cristiano concreto y para su decisión personal en conciencia, es ese el lugar en el que habrán de entrar en juego la vida y la doctrina dentro de la comunidad de fe eclesial; ambas, con su crítica y su estímulo, han de contribuir a la realización responsable, humana y cristianamente plena de sentido, de su matrimonio.

3.3. Fidelidad en el amor

La común responsabilidad para con los hijos suele ser uno de los argumentos que se ofrecen más de inmediato en favor de la indisolubilidad del matrimonio. Pero este tercer valor del matrimonio se puede fundamentar de una manera aún más inmediata a partir de la misma naturaleza del amor. A diferencia de lo que ocurre con el animal, el ser humano no se halla adaptado con toda la seguridad del instinto dentro de un entorno totalmente determinado y característico de la especie. Como dicen los antropólogos, el hombre es un ser abierto al mundo[839]. Si no quiere perderse en esa apertura y en el exceso de estímulos que ella conlleva, habrá de darse a sí mismo, con libre responsabilidad, un perfil, un rostro y una configuración. La apertura y lo inacabado del ser humano no son más que la otra cara de su libertad. Pero la libertad es la capacidad de definitividad que tiene el ser humano[840].

Por eso se opone a la arbitrariedad que, en nombre de la libertad, piensa que se puede empezar siempre de nuevo y que es posible eliminar, una y otra vez, cualquier decisión en la que el hombre se haya realizado a sí mismo. Una libertad de solterón tan desnortada supondría el mayor peligro para la misma libertad, ya que si no hay nada definitivo, si todo puede ser sometido de nuevo a revisión, todo pierde seriedad y se convierte en indiferente. Solo si existen decisiones irreversibles puede la vida ser un riesgo y una aventura. Por consiguiente, la verdadera libertad se realiza en la fidelidad.

La libertad que se realiza en la fidelidad es, por su misma naturaleza, dialogal. Por eso Friedrich Nietzsche definía al ser humano como el animal que puede prometer[841]. Y esa promesa implica de por sí un tender hacia lo definitivo. Por eso, según Gabriel Marcel, amar a una persona equivale a decir: «Tú no morirás»[842]. En consecuencia, el lazo de la fidelidad matrimonial, por su misma esencia, no es un yugo impuesto a los cónyuges que los prive de la libertad, sino la suma realización de la libertad, un no-poder-ser-ya-de-otra-manera existencial. Un compromiso semejante en libertad vuelve a hacer libres de un modo nuevo. Libera de las veleidades del momento. De este modo la fidelidad supone una victoria sobre el tiempo.

En el compromiso de fidelidad, el varón y la mujer descubren su estadio definitivo. Se convierten en «un solo cuerpo» (Gn 2,24; Mc 10,8; Ef 5,31), es decir, en una

persona-nosotros. En consecuencia, el lazo de la fidelidad matrimonial funda algo superior a la persona, que marca y religa definitivamente a dos seres humanos: el vínculo o estado matrimonial. ¿Qué quieren decir estas expresiones? Por todo cuanto acabamos de decir, el vínculo matrimonial no es una especie de hipóstasis metafísica adosada o superpuesta al amor personal (concepción objetivista); pero tampoco es una dimensión que se agote en cada acto particular del amor, de manera que al cesar ellos, por ejemplo en el caso de una infidelidad continuada, *de facto* el matrimonio hubiera dejado de existir (concepción actualista; cf. *infra*, cap. 3). Una promesa de fidelidad pronunciada con plena libertad es algo que se inserta permanentemente en la historia de dos seres humanos. Se trata ya de una determinación ontológica de tipo intersubjetivo operada en y por la libertad, por la que dos seres humanos, en y merced a su unión, alcanzan su «estado» definitivo.

Pero dondequiera que el ser humano se compromete de un modo tan total y definitivo en algo que atañe al fundamento y a la meta de su existencia, la concepción cristiana de la vida ve en ello necesariamente la presencia de Dios[843]. Por eso la unión definitiva en la fidelidad conlleva necesariamente una dimensión religiosa. En esa religación de fidelidad, el ser humano se adentra en un terreno ilimitado, incondicional, detrás del cual ya no caben los cuestionamientos. Está tocando el misterio último de su existencia, algo que lo atañe incondicionalmente pero que a la vez se le escapa. Se aventura en algo que nunca va a poder controlar plenamente. Vive en virtud de una esperanza y de una confianza que no pueden legitimar ni él mismo ni su cónyuge; por así decirlo, es otro el que carga con los gastos. De ese modo la fidelidad matrimonial no solo constituye un símbolo que refiere a algo por encima de sí, sino que es ya una participación en la fidelidad de Dios. Los seres humanos son capaces de aceptarse mutuamente de una manera tan definitiva e incondicional únicamente por el hecho de que ya han sido a su vez aceptados definitiva e incondicionalmente. Y esa es la razón por la que la fidelidad matrimonial constituye el lugar de una posible experiencia de la trascendencia.

Por supuesto que todas estas afirmaciones no se pueden formular de una manera puramente «objetiva». De suyo todos los fenómenos aludidos tienen un significado múltiple y quedan referidos a una última y definitiva interpretación. Y, sin embargo, no es un hecho casual que el matrimonio se celebre en todas las culturas de la humanidad con la ayuda de símbolos religiosos. Por eso, cuando la Iglesia católica considera al matrimonio como sacramento, su interpretación del matrimonio no es algo impuesto y encasquetado desde fuera[844]. Por su forma humana universal, el matrimonio ya está predispuesto a esa interpretación y compleción. A la vez, la fidelidad humana constituye la gramática, mediante cuyo auxilio nos es dado deletrear la fidelidad de Dios revelada definitivamente en Jesucristo. Y así como no es posible deducir una poesía de las reglas de la gramática, tampoco nos es posible deducir antropológicamente la sacramentalidad del matrimonio. La sacramentalidad del matrimonio supone más bien una «condensación» nueva, creadora, y una ulterior determinación indeducible de lo que queda pergeñado de una forma genérica e indeterminada en la configuración humana del

matrimonio. En ella llega a su plenitud, de manera no deducible, cuanto hemos presentado hasta ahora fenomenológicamente como esencia del matrimonio.

II. La dignidad sacramental del matrimonio

1. Fundamentación histórico-salvífica: la unidad de creación y salvación

1.1. El fundamento en la creación

El Antiguo Testamento manifiesta una actitud de una enorme franqueza y plenamente positiva hacia la sexualidad humana, el amor entre varón y mujer, el matrimonio y la procreación. En el Cantar de los Cantares se canta y celebra el amor como experiencia de felicidad y plenitud humanas. Nada tiene eso que ver con un ingenuo y eufórico sexismo. La Biblia es consciente también de la fragilidad y la tentación inherente a la sexualidad del ser humano; conoce los dolores del nacimiento y la opresión que la mujer sufre por parte del hombre; la Biblia habla de infidelidad y de culpa. Pero en ningún pasaje se formula un desprecio de principio ni una demonización de lo sexual. Por el contrario, la diferenciación sexual y la unión sexual del varón y la mujer forman parte del orden creacional querido y corroborado por Dios. También de la relación entre varón y mujer se dice: «Y vio que era muy bueno» (Gn 1,31).

Tan fundamental es para la Biblia la relación entre varón y mujer que la introduce en la determinación teológica de la naturaleza del ser humano y hasta en el enunciado de su ser a imagen de Dios: «Dios creó al ser humano a su imagen y semejanza; varón y mujer los creó» (Gn 1,27)[845]. La diferenciación sexual forma, por consiguiente, parte de la determinación creatural del ser del hombre. No existe el ser humano «en sí»; el ser humano existe únicamente como varón o como mujer. Solo en esa complementariedad y referencia mutua alcanza su plenitud humana de sentido. Este misterio del varón y la mujer es tan profundo que su mutua alianza se convierte en imagen y semejanza de la alianza de Dios con la humanidad, en representación del amor, la fidelidad y la fuerza creadora de Dios. De esta manera se confiere al matrimonio una dignidad difícilmente superable que excluye de antemano cualquier género de hostilidad contra el sexo.

A pesar de una estima tan alta, ni el Antiguo Testamento ni mucho menos el Nuevo llegan a idolatrar el sexo o el eros tal como ocurría en el entorno religioso contemporáneo de Israel. Por el contrario, esa sacralización y mitificación de lo sexual es percibida por la Biblia como algo típicamente pagano y estrictamente repudiada. También esta desacralización queda fundamentada en la fe en la creación y en la distinción de principio entre el Creador y la criatura que ella plantea. Solo un punto de vista natural, o mejor, creacional, como el indicado, puede proporcionar al ser humano la libertad interior y la responsabilidad en este sector. En cuanto elementos creaturales, la sexualidad y el matrimonio nunca podrán asumir el rango de última realidad sino solo de penúltima. Precisamente por su misma bondad y belleza creatural están refiriendo a algo por encima de ellos mismos. Al igual que ocurre con el resto de la creación, no tienen su fundamento ni su meta en sí mismos. Por eso el ser humano no puede alcanzar su plenitud definitiva en un amor paritario meramente «horizontal». El amor finito y limitado entre varón y mujer no es sino la semejanza de aquella afirmación y aceptación incondicional y

definitiva del hombre que solo puede venir de Dios. De modo que el matrimonio, con su grandeza y sus limitaciones, es una forma concreta de la esperanza humana en la salvación y la bienaventuranza. En este sentido podemos hablar junto con la tradición de la Iglesia de un sacramento natural del matrimonio.

1.2. ¿Instituido por Jesucristo?

Ya en el Antiguo Testamento la aceptación y la alianza entre el varón y la mujer se convierten en «imagen y semejanza» de la alianza de Dios con el hombre (cf. Os 1; 3; Jr 2; 3; 31; Ez 16; 23; Is 54; 62). El matrimonio es, por tanto, en cierta medida, la gramática merced a la cual se expresan el amor y la fidelidad de Dios. Ese pacto de Dios con los hombres halla su realización definitiva e insuperable en Jesucristo. Él es la alianza de Dios con los hombres hecha persona. Es el esposo del pueblo de Dios de la nueva alianza (cf. Mc 2,19); a través de él resuena la invitación definitiva al banquete de bodas en el reino de Dios (cf. Mt 22,2ss). En esta concepción del matrimonio como signo de la alianza de Dios se basa también, en última instancia, su comprensión sacramental[846]. Porque la sacramentalidad del matrimonio no se puede «demostrar» recurriendo a unas palabras de institución. Más importante que esas «demostraciones» es la constatación de que el matrimonio está implicado de manera fundamental en la obra salvífica de Jesucristo.

La posición de Jesús acerca del matrimonio[847] queda reflejada de la forma más patente en el texto de Mc 10,2-9. En él, en el curso de una disputa, Jesús se ve confrontado con la cuestión de si a un esposo le es lícito repudiar a su mujer. La polémica gira en torno a la interpretación de Dt 24,1, tan debatida entre los judíos. Jesús no entra en la discusión casuística; traslada la cuestión a otro plano, refiriéndola al orden creacional de los orígenes, y concluye: «Lo que Dios ha unido no le es lícito al hombre separarlo». Desde una visión superficial daría la impresión de que refuerza la ley. Pero si entendemos esta afirmación dentro del contexto global de la predicación de Jesús, caeremos en la cuenta de que el plano de la ley ha quedado superado con creces. Al igual que los profetas, Jesús es muy consciente de la «dureza de corazón» del ser humano. Solo si Dios le concede un «corazón nuevo» (cf. Jr 31,33) será capaz de corresponder a la voluntad de Dios. Esa expectativa mesiánica alcanza su cumplimiento con la predicación de Jesús acerca del reino escatológico de Dios que ya está cerca. Por lo tanto, no se debe confundir el dicho de Jesús acerca del matrimonio con un precepto legal. Se trata de un dicho mesiánico-profético, de una promesa de salvación y de gracia. De este modo el matrimonio, dentro del mensaje de Jesús, forma parte tanto del orden creacional de los orígenes como del orden salvífico basado en el reinado del amor y de la fidelidad de Dios.

La llegada del reino de Dios está ligada a la venida y a la aparición de Jesús. Él es el nuevo Moisés que retoma «con poder» la palabra de Moisés y la supera escatológicamente. Jesucristo es la llegada del reino de Dios hecha persona. Este punto de vista fue desarrollado después de la Pascua en la confesión cristológica de las primeras

comunidades. Simultáneamente, y ya desde una época relativamente temprana, comenzó a ponerse de relieve el aspecto cristológico del matrimonio. Encontramos una primera indicación en la Primera carta a los Corintios, en la que Pablo exhorta a contraer matrimonio «en el Señor» (7,39). El matrimonio se ve, por consiguiente, asumido en el nuevo ser «en Cristo» que tiene su fundamento en el bautismo. Esa es la razón por la que el matrimonio y la familia aparecen constantemente en las listas de preceptos domésticos del Nuevo Testamento como lugares de una particular afirmación cristiana. El comportamiento práctico del varón y de la mujer ha de configurarse siguiendo el patrón de obediencia, amor, fidelidad y entrega existentes entre Cristo y la Iglesia. El matrimonio es, por así decirlo, un momento crucial del cristianismo, ya que en él se actualiza, de modo muy peculiar, ese «tener la misma mentalidad de Cristo» (Flp 2,5) reflejada en el amor, la fidelidad, la obediencia y el servicio (cf. Col 3,18s; 1 Pe 3,1-7; 1 Tim 2,8-15; Tit 2,1-6).

La tabla de deberes domésticos más interesante en este contexto la encontramos en Ef 5,21-33[848]. Es aquí donde se considera el contrato entre el varón y la mujer dentro del matrimonio como una imagen de la alianza existente entre Cristo y la Iglesia. El texto concluye: «Esto es un gran misterio [*mystḗrion*] y yo lo aplico a Cristo y a la Iglesia». Como la traducción latina de la Biblia (la Vulgata) interpretaba el concepto griego de «mystḗrion» como «sacramentum», era normal que la tradición posterior emplease este pasaje dándole una interpretación sacramental. En la actualidad la exégesis bíblica coincide en afirmar que no se puede deducir de él todavía el concepto posterior de sacramento. Existen hoy tres interpretaciones diversas de esta frase: se puede entender la palabra «mystḗrion» como el sentido oculto del pasaje de Gn 2,24, al que se hace referencia; también es posible considerar que es el matrimonio, en sí mismo, el caracterizado como «mystḗrion»; finalmente, también es posible descubrir ese «mystḗrion» en la unión existente entre Cristo y la Iglesia. El uso lingüístico de las cartas paulinas y deuteropaulinas parece abogar más bien a favor de esta última interpretación. Pues en esos escritos, «mystḗrion» se refiere siempre al plan eterno de salvación y a la voluntad salvífica de Dios realizada históricamente en Jesucristo y actualizada por medio de la Iglesia. Y es en esa realidad salvífica global donde ahora se inserta el matrimonio.

El matrimonio es, por lo tanto y a su manera, una de las formas mediante las cuales se actualizan históricamente el amor y la fidelidad eternos de Dios que se revelaron en Jesucristo. De este modo el amor y la fidelidad existentes entre Cristo y la Iglesia no son únicamente un modelo para el matrimonio e, igualmente, la entrega del varón y la mujer no es solo imagen y semejanza de la entrega de Cristo por su Iglesia. El amor entre varón y mujer es más bien un signo actualizador, una epifanía del amor y de la fidelidad de Dios, otorgados de una vez por todas en Jesucristo y presentes por medio de la Iglesia. En este sentido podemos, junto con el concilio de Trento, descubrir en Ef 5,32 una alusión a la sacramentalidad del matrimonio[849].

Pero una fundamentación convincente de la sacramentalidad del matrimonio no es posible con la ayuda exclusiva de un par de citas bíblicas aisladas, sino que habrá que

recurrir a una argumentación de convergencia. Solo podremos deducir la sacramentalidad del matrimonio partiendo de Ef 5,21ss, si presuponemos

> «que la total donación de la persona que se ha de realizar dentro del matrimonio implica una relación a Dios en cuanto fundamento y meta; que Cristo ha introducido el matrimonio dentro del ordenamiento cristiano; que en este caso se da un tipo de relación diverso al de otras relaciones interhumanas; que dondequiera que se produzcan signos de una realidad de gracia que tengan que ver con la existencia cristiana o eclesial, esos signos, dentro de la nueva alianza, no pueden ser símbolos vacíos y desprovistos de gracia (...); que, desde el punto de vista bíblico, cualquier comunidad de cristianos, en nombre de Cristo, hace presente a Cristo y simultáneamente también a la Iglesia (Mt 18,20), de tal manera que eso se puede afirmar también de manera muy particular acerca de esa comunidad mínima, pero total, en Cristo, que es el matrimonio. A partir de estos presupuestos se ha de hacer comprensible históricamente el dato de su sacramentalidad e institución: Cristo instituye este sacramento (...) al fundar la nueva alianza como signo "eterno" de su gracia victoriosa, confiriendo a ese signo aquella eficacia sacramental manifestada y realizada desde el comienzo por la unidad, en virtud de la gracia, de Cristo y la Iglesia (...)»[850].

1.3. Desarrollo de la tradición eclesial

La sacramentalidad del matrimonio se iría aclarando de manera definitiva en una época relativamente tardía, a saber, en el siglo XII. Solo a partir de esa fecha comienzan a hacer su aparición las tomas de posición explícitas del magisterio[851]. No podemos exponer aquí con detalle todo el complicado proceso histórico. Pero, por supuesto, el hecho de que hasta entonces no se designase las más de las veces al matrimonio como sacramento, no quiere decir que fuera considerado y tratado como algo puramente humano que solo *a posteriori* fue sacralizado. Muy por el contrario, toda la realidad, y en particular el matrimonio, eran considerados hasta entonces de manera más o menos obvia como algo sacral. Solo a lo largo de las prolongadas y graves polémicas de los siglos XI y XII, subsiguientes a la reforma gregoriana, comenzó la Iglesia a liberarse de sus implicaciones en el sistema natural de castas, en el orden político imperial de la etapa carolingia y de los otones y de sus presunciones sacrales. Con ello daba comienzo el proceso de secularización y solo cuando acabó de imponerse la visión mundana de la realidad pudieron comenzar a destacarse conscientemente signos y ritos concretos en su dimensión de sacramentos. La valoración consciente del matrimonio como uno de los sacramentos de la Iglesia presupone, por tanto, su desacralización o, dicho en términos teológicos, su reconocimiento como realidad creatural. En el caso del matrimonio esto se cumple de manera muy especial. En todo sacramento hay un «algo» del mundo (agua, pan, vino, etc.) que se convierte en signo eficaz de salvación. Pero mientras que el nacimiento no es aún el bautismo, el matrimonio entre cristianos bautizados es ya, en cuanto tal, actualización real del amor y de la fidelidad de Dios aparecidos en Cristo. Entre cristianos bautizados, el matrimonio en cuanto realidad creacional es inmediata y simultáneamente un sacramento de Cristo.

Esta mutua implicación de los órdenes creacional y salvífico dentro del matrimonio cristiano es importante en el momento de enjuiciar la controversia entre católicos y protestantes acerca de la sacramentalidad del matrimonio[852]. Cuando Lutero llama al matrimonio «negocio mundano»[853] y «asunto exterior y mundano»[854], no pretende decir que el matrimonio sea algo meramente profano. Un par de líneas más adelante Lutero

llama al matrimonio «obra y mandato de Dios», estado de santidad al que Dios concede su bendición[855]. Lo único que Lutero pretende es afirmar que el matrimonio no pertenece al orden salvífico sino al creacional[856]. Lo que está en juego en la controversia acerca de la sacramentalidad del matrimonio no es, por consiguiente, una proposición de fe aislada, sino todo el fundamental problema de la relación entre los órdenes de la creación y de la redención, así como entre la Iglesia y el mundo. En una cuestión concreta como esta se refleja toda la controversia entre católicos y protestantes, ya que no es otra cosa que un aspecto especial de la diversidad de doctrinas en lo concerniente a la justificación del ser humano por parte de Dios. Y a la vez esto significa que, en la medida en que hoy se ha logrado un consenso en este punto central de la controversia, también se podría comenzar a caminar hacia una solución de la cuestión de la sacramentalidad del matrimonio, lo que sin duda es una urgente necesidad pastoral, dado el número creciente de matrimonios interconfesionales.

La afirmación de que el matrimonio es un sacramento, tan difícil de comprender para muchas personas de nuestro tiempo, no hace alusión a una mistificación, sacralización, espiritualización o idealización del matrimonio que solo con gran dificultad podría ser llevada a la práctica en la cotidianidad del matrimonio. Una falsa revalorización del matrimonio de ese género (que a menudo, aunque no se confiese, supone una justificación vergonzante), no estaría exenta de peligro, ya que fácilmente podría conducir a una infravaloración o reducción de sus valores naturales o a un no menos peligroso aislamiento de los mismos. De lo que en realidad se trata es de constatar que el matrimonio en cuanto realidad creacional está, como tal, incluido en la realidad de Cristo y constituye un signo eficaz de la salvación que él nos trajo.

2. Naturaleza de la sacramentalidad del matrimonio

2.1. El matrimonio como signo de Cristo

El vínculo matrimonial posee por sí mismo una dimensión religiosa esencial. Ya el «matrimonio natural» es un símbolo religioso que refiere a la fidelidad de Dios. Por eso el Antiguo Testamento puede emplear el matrimonio como imagen y semejanza de la alianza de Dios con los hombres. Pero para la Escritura la «alianza» es la realidad salvífica por antonomasia.

La salvación consiste en que Dios acepta al hombre de manera definitiva, en que le dice sí. Ciertamente, ese sí alcanza verdaderamente al hombre solo si este acoge el sí de Dios en fe, esperanza y amor, pronuncia a su vez su sí y con ello responde al sí de Dios con un amor de correspondencia. Esa unidad de Dios y el ser humano en el amor es la que se actualiza por medio de un signo en el amor matrimonial. En Jesucristo alcanzará su máxima realización de una vez por todas. Porque en Jesucristo ha pronunciado Dios de una forma totalmente única, definitiva e insuperable su sí al ser humano, al comunicarse plenamente a sí mismo y hacer de la humanidad de Jesús su forma de existencia en el mundo. Correlativamente, Jesús se abrió totalmente a la realidad de Dios

hasta el extremo de su obediencia absoluta en la cruz convirtiéndose a sí mismo, por su entrega humana, en signo que hace presente el amor de Dios. Jesucristo es por ello la alianza personificada de Dios con los hombres. En él ha asumido Dios, de una vez por todas, todo lo humano y, al hacerlo, lo ha confirmado en su dignidad humana.

De una manera particular, el amor y la fidelidad matrimonial de los que están «en Cristo» por la fe y el bautismo se verán abarcados, sostenidos, purificados y perfeccionados por el amor y la fidelidad de Dios en Jesucristo. El concilio Vaticano II presentaba esta realidad del modo siguiente: «El genuino amor conyugal es asumido en el amor divino y se rige y enriquece por la virtud redentora de Cristo y la acción salvífica de la Iglesia»[857]. El amor y la fidelidad de los cónyuges cristianos no son, por tanto, únicamente signo y símbolo del amor de Dios, son también señal eficaz, símbolo realizado, verdadera actualización, epifanía del amor de Dios aparecido en Jesucristo.

Pero si el matrimonio manifiesta una forma peculiar del «ser en Cristo» que tiene su base en el bautismo, también supone una forma peculiar de participación en la muerte y en la resurrección de Jesucristo. Cuando se contempla el amor matrimonial bajo el signo pascual de la cruz, es cuando comienza a vivir de la donación, del perdón, a partir de comienzos constantemente renovados. Y así como Cristo ama a la Iglesia, aun como Iglesia de pecadores, y como tal la purifica y la santifica, de la misma manera los cónyuges habrán de aceptarse mutuamente en todos los conflictos, deficiencias y culpabilidades que les vayan saliendo al paso. Ese crecimiento y transformación en el amor únicamente les será posible a los cónyuges porque les está permitido confiar en que su amor y fidelidad humanos ya están integrados, desde siempre, en el triunfo pascual del amor de Dios que supera cualquier infidelidad y desamor de los hombres.

Esta participación del matrimonio cristiano en la realidad de Jesucristo puede ser precisada con algo más de detalle, de acuerdo con la tradición eclesial, tanto desde su punto de vista negativo como desde el positivo[858]. El aspecto negativo lo destacaron de manera especial los teólogos y canonistas de la temprana Edad Media. Consideraban ellos el matrimonio como un medio salvífico contra la concupiscencia. Esta afirmación nos resulta hoy en día muy extraña, pero cobra un sentido si consideramos lo que significa teológicamente esa concupiscencia. No se debe confundir la concupiscencia con la sensualidad o los deseos sexuales. La concupiscencia dice relación a la escisión y desintegración internas del ser humano ocasionadas por el pecado; es la sensualidad, pero en cuanto opuesta a la orientación global de la persona. Frente a esa desintegración del ser humano el sacramento del matrimonio asume una fuerza sanadora; se pone al servicio de la integración del sexo y del erotismo dentro de un complejo superior de relaciones humanas, societarias y religiosas. Gracias al sacramento surge, de manera incipiente, una nueva creación.

Esa liberación de los «poderes» de «la carne y la sangre» y su consiguiente integración en la totalidad de la existencia humana y cristiana pretenden hacer libre al hombre a fin de que pueda servir a Dios con su cuerpo (cf. 1 Cor 6,20), es decir, con todo su contexto corpóreo y relacionado con el mundo. Este aspecto positivo puede ser

designado como santificación de los cónyuges. Según el Nuevo Testamento, todos los bautizados son «santificados», es decir, introducidos en la esfera de la santidad de Dios (cf. 1 Cor 1,2.30; 6,11 y *passim*). El sacramento del matrimonio significa, de modo muy especial, una participación en el servicio santificante de Cristo (cf. Ef 5,26). Esa santificación abarca a su vez dos elementos: un ponerse al servicio de Dios y de su obra creadora y salvadora (*consecratio*), y una capacitación ontológica interna para ese servicio en virtud de la gracia santificante (*sanctificatio*)[859]. La unión de esos dos elementos revela que los cónyuges, por su amor y fidelidad mutuos, quedan introducidos en el amor y la fidelidad de Dios en Jesucristo, de tal manera que su amor es a la vez signo eficaz y pleno del amor de Dios. Por eso la vida común dentro del matrimonio sirve en última instancia a la glorificación de Dios. En consecuencia, como expone Mathias Joseph Scheeben, el matrimonio sacramental no constituye únicamente un símbolo o un modelo externo del misterio de Cristo y de la Iglesia, «sino su reproducción exacta, surgida, sustentada e impregnada de esa unión de Cristo con su Iglesia, en cuanto que no solo simboliza ese misterio, sino que lo hace realmente presente, y lo hace presente por cuanto en el matrimonio ese misterio se revela de una forma activa y eficaz»[860].

2.2. El matrimonio como sacramento de la Iglesia

El amor y la fidelidad de Dios en Jesucristo se orientan al ser humano concreto. Por eso, dentro de la vida de los hombres se hacen presentes de un modo visible, humanamente concreto, a saber, mediante el servicio de la comunidad de fe eclesial. El amor y la fidelidad de Dios se hacen presentes en la historia gracias al amor y la fidelidad existentes entre los cristianos. De ese modo la Iglesia es el sacramento global de Cristo como Cristo es el sacramento de Dios[861]. Eso que se afirma de la Iglesia en su totalidad, encuentra su condensación y elaboración más intensivas en los sacramentos concretos. En consecuencia, no es que en los sacramentos acontezca algo que no se diera en el resto de la vida cristiana; no constituyen un compartimento estanco. Solo son comprensibles y realizables en cuanto actuaciones cumbre de algo que ya acontece en toda la vida restante de la Iglesia y de sus comunidades.

El matrimonio y la familia son de una forma muy especial una «Iglesia en pequeño»; el Vaticano II habla de ellos como de la «Iglesia doméstica»[862]. En ese contexto, el matrimonio y la familia no son únicamente una configuración del ser de la Iglesia, sino que a su vez colaboran también de modo activo a la edificación de la Iglesia. Por eso los cónyuges poseen dentro de la Iglesia un carisma que les es propio, o sea, una vocación y una gracia peculiares y un servicio singular (cf. 1 Cor 7,7). Han de santificarse mutuamente (cf. 1 Cor 7,14). De manera muy particular mediante la aceptación y la educación de los hijos contribuyen al crecimiento interno y externo de la Iglesia. Pero es que, además, con el ejemplo de su común vida cristiana, con su hospitalidad y la apertura de su «casa» pueden constituir células vivas dentro de la Iglesia.

La íntima relación existente entre matrimonio e Iglesia asume su expresión más patente en el mismo acto de la celebración del matrimonio. Sería totalmente erróneo considerarlo exclusivamente desde el punto de vista de la autoridad eclesial por lo que respecta al matrimonio y del deber de la forma fundado en virtud de ella. Como es sabido, el deber de la forma no existe más que a partir del decreto *Tametsi* del concilio de Trento (1563)[863]. Más importante, sin duda, es que el matrimonio, por su misma naturaleza interna, no constituye únicamente un asunto privado sino algo público y eclesial. De esa referencia eclesial del matrimonio se deduce que es sumamente adecuado celebrar el matrimonio en presencia de la comunidad litúrgicamente constituida y con su participación activa. Según la concepción católica, para la constitución plena y oficial de una comunidad se requiere la participación activa de la jerarquía eclesial. Es aquí donde hay que buscar la razón teológica del mandato de celebrar el matrimonio en presencia de un sacerdote autorizado para ello. Digamos una vez más que su papel no puede concebirse de un modo meramente formal y jurídico. La demanda y aceptación del consentimiento por parte del sacerdote debe entenderse como reflejo de la dimensión eclesial del matrimonio. En ella no solo hay que incluir la función del testigo «ex officio», sino también la proclamación de la palabra de Dios, la oración y la bendición de los esposos. A la vez y mediante todo esto, la Iglesia está oficialmente intercediendo ante Dios para que conceda éxito al matrimonio que acaba de comenzar.

Pero, no obstante esta participación eclesial que corresponde a la misma naturaleza del matrimonio, este mantiene también su peculiaridad dentro de la Iglesia. Según la opinión dominante en la teología, no es el sacerdote el que administra el sacramento del matrimonio sino que los mismos contrayentes se lo administran mutuamente. El matrimonio sacramental se basa, por tanto, en ese acto personal «por el que los esposos se entregan y aceptan mutuamente»[864], su «sí» es el que constituye el matrimonio. En este punto subsiste hasta el momento presente una diferencia con respecto a la teología matrimonial ortodoxa, que no ha acompañado el proceso occidental de separación entre la Iglesia y el mundo tal como se ha ido produciendo entre nosotros a partir del siglo XII. Por eso, en las Iglesias ortodoxas, el sacerdote es el administrador propiamente tal del sacramento[865]. Algo distinto ocurre, a su vez, en las Iglesias reformadas. Partiendo de sus presupuestos, la celebración del matrimonio debería quedar en manos de la autoridad secular[866], lo cual ha llevado, en el curso de los tiempos modernos, a un proceso de amplia secularización del matrimonio con la consiguiente privatización y espiritualización de sus contenidos cristianos.

El difícil equilibrio de la doctrina matrimonial católica entre el elemento personal y el eclesial se manifiesta también en una conceptualidad todavía no suficientemente aclarada. Tradicionalmente se da expresión a ambos aspectos hablando de contrato matrimonial[867]. Pero es patente que solo de un modo análogo es posible aplicar al matrimonio un concepto jurídico como es el de «contrato». Sobre todo a partir de la aparición de las teorías del derecho liberales e individualistas de los siglos XVIII y XIX, hablar de contrato matrimonial se ha vuelto muy ambiguo. Por eso hay muchos autores que

abogan por que, en vez de hablar de contrato, se hable de institución matrimonial[868]. No cabe duda de que de esa manera, mejor que con el concepto de «contrato», se pone de manifiesto que el matrimonio supone una realidad previa a los contrayentes, algo que los abarca y sobrepasa y que no queda a su libre disposición. El concilio Vaticano II ha empleado esta terminología: ha evitado hablar de contrato matrimonial y en su lugar alude siempre a la institución del matrimonio[869]. Pero aun ese mismo concepto de «institución» es ambiguo y discutible; tampoco se puede aplicar al matrimonio más que de una manera parcial y análoga. Por eso parece mucho más apropiado el concepto bíblico de «alianza», igualmente introducido por el último concilio. El concepto de «alianza» puede expresar el carácter personal del consentimiento matrimonial mucho mejor que los conceptos de «contrato» e «institución»; pero a la vez puede mantener en todo su valor la intención legítima subyacente al concepto de «contrato», o sea, el carácter público del matrimonio. La alianza pertenece tanto al terreno de lo privado como al de lo público. La alianza matrimonial no es únicamente un lazo de amor personal, sino también un asunto de derecho público que atañe a toda la comunidad de los creyentes. Y por eso, en circunstancias normales, ha de celebrarse «in facie ecclesiae».

La tensa unidad y la mutua complementariedad de las dimensiones personal y eclesial del matrimonio han de mantener sus efectos, como es obvio, más allá del acto de la celebración del matrimonio, a lo largo de toda la restante historia de la pareja[870]. Esa tensión fundamenta tanto la obligación que los esposos tienen de colaborar en la Iglesia y en la comunidad, como el grado de corresponsabilidad de la Iglesia y de la comunidad en lo que toca al éxito cristiano y humano de los matrimonios jóvenes y a su maduración en ulteriores etapas de la vida. Junto a la diaconía material y espiritual (orientación matrimonial, seminarios sobre el matrimonio, etc.), el derecho matrimonial de la Iglesia cumple también una función de apoyo. Sin embargo, en la situación actual cobra, sobre todo, importancia decisiva la pastoral familiar y la formación de grupos de familias, tanto en orden a la revitalización de la Iglesia y de sus comunidades como a fin de llevar a cabo su tarea en el mundo. Quizás ese género de esfuerzos pueda llegar a suponer un paso positivo que haga salir al modelo de matrimonio y de familia, reducido exclusivamente a una orientación paritaria, del callejón en que se ha metido. ¿Por qué no van a poder asumir las comunidades cristianas vivas, tales como los grupos familiares o comunidades de familias, aquellas funciones concretas que antes eran de la competencia de la familia extensa?

2.3. El matrimonio como señal escatológica

Esa tensa interrelación de Iglesia y matrimonio, en la que ninguno de los dos elementos puede ser reducido al otro, refiere a su vez a algo que va más allá de sí misma. Ni la Iglesia ni el matrimonio tienen su razón de ser en sí mismos. La Iglesia es signo e instrumento sacramental, anticipación simbólica de la reunión y reconciliación final y de la paz escatológica (*šalom*) entre los pueblos. También el matrimonio es un signo de la esperanza escatológica. El ambiente festivo de una boda es símbolo de la alegría y plenitud de toda la realidad al final de los tiempos (cf. Mc 2,19s; Mt 22,1-14; 25,1-13 y *passim*). Por eso, el hecho de celebrar una boda de la manera más solemne y festiva posible no es solo una necesidad universalmente humana y cívica; toda su brillantez tiene también un profundo sentido cristiano en cuanto anticipación esperanzadora y pre-celebración de las bodas escatológicas.

Pero esa significatividad escatológica del matrimonio conlleva a la vez un reparo escatológico dirigido al mismo matrimonio (cf. Mc 12,25; 1 Cor 7,25-38). El matrimonio forma parte de la figura de este mundo que pasa; desde una visión cristiana de las cosas, no supone un valor último sino penúltimo y por tanto transitorio. Esta relativización escatológica no devalúa por principio el matrimonio, sino que más bien le confiere un nuevo contenido pleno de sentido. Precisamente por el mismo hecho de situar al matrimonio en una gradación de valor penúltimo, ya está siendo desmitologizado, desmitificado y desacralizado; solo así podrá cobrar validez toda su belleza inmanente y su riqueza interior. Cuando, por el contrario, se proyectan sobre el matrimonio y el cónyuge unas expectativas exageradas, estas llevarán casi necesariamente a la decepción. Ningún cónyuge puede prometerle al otro «el cielo sobre la tierra». Esa tendencia coactiva a la absolutización y, con ella, a violentar valores penúltimos, solo podrá ser impedida si se reconoce a Dios como dimensión definitiva. Solo si se le permite a Dios ser totalmente Dios podrá el hombre ser totalmente hombre. La glorificación escatológica de Dios significa, por consiguiente, la humanización del ser humano. Por ello la reserva escatológica es simultáneamente la fuente de la libertad cristiana dentro del matrimonio; es ella la que religa a los cónyuges con Dios impidiendo que se esclavicen mutuamente.

Por otra parte, la libertad cristiana fundada en la escatología presupone a su vez que el matrimonio no es la única vocación y realización posible al ser humano[871]. Precisamente en razón de la libertad del matrimonio y en función del matrimonio en sí mismo, existe también el carisma del celibato (cf. 1 Cor 7,7). El célibe voluntario por el reino de los cielos (cf. Mt 19,12) no es por el mero hecho de serlo mejor cristiano que el casado. Pero expresa una dimensión esencial a todos los cristianos: la de entregarse de manera total e indivisa al Señor y a su «causa» (cf. 1 Cor 7,32). Mediante esa libertad fundamentada escatológicamente hace patente de modo simbólico cuál debe ser la actitud fundamental de cualquier existencia cristiana. Por eso el celibato elegido en libertad constituye para el Nuevo Testamento un signo esencial dentro de la Iglesia. La Iglesia precisa de él en cualquier época; y, en definitiva, también es necesario en orden a la realización de los matrimonios cristianos.

Así como el no casado a causa de Cristo le revela al casado su libertad de modo simbólico, también, a la inversa, el carácter escatológico del matrimonio le está indicando al célibe que una existencia escatológica no puede significar huida del mundo sino una forma peculiar de servicio al mundo y a los demás. Ambas formas de vida cristiana habrán de ser, por tanto, contempladas en su interrelación mutua. Ambas se sostienen o se hunden a la vez. Las vocaciones al celibato son señal de matrimonios cristianos auténticos; por el contrario, una infravaloración del celibato habrá necesariamente de conducir a un desprecio de los valores cristianos del matrimonio. Por consiguiente, una pastoral matrimonial responsable y con amplitud de miras tendrá siempre en cuenta ambos aspectos.

III. Unidad e indisolubilidad del matrimonio

1. El dicho de Jesús acerca de la fidelidad incondicional

La unidad y la indisolubilidad del matrimonio no reciben su razón de ser únicamente debido a la sacramentalidad, sino que ya vienen dadas por la naturaleza antropológica del matrimonio. El acto por el que los esposos se entregan y aceptan mutuamente posee en sí mismo una tendencia interna a la definitividad y a la exclusividad (cf. *supra*, cap. 1). Quien se entrega a sí mismo en manos de otra persona ya no se pertenece a sí, sino al otro. El lazo de la fidelidad matrimonial está, por tanto, orientado, en virtud de su misma naturaleza interna, hacia la exclusividad y definitividad. Por ello el Antiguo Testamento considera que la unidad y la indisolubilidad del matrimonio tienen su fundamento en el orden creacional (cf. Gn 2,24). Y lo que está de este modo instaurado en el sentido creatural del matrimonio adquiere su última definitividad y determinación por la inclusión del orden creatural en el orden salvífico. La fidelidad incondicional de Dios para con su pueblo constituye un tema constante del Antiguo Testamento (cf. Ex 34,6; Sal 99,5 y *passim*). La fidelidad matrimonial aparece, por consiguiente, como una imagen de la fidelidad de Dios a la alianza (cf. *supra*, cap. 2), en tanto que el adulterio, por el contrario, viene presentado como efecto y símbolo de la infidelidad para con Dios (cf. Os 4,2; Jr 3,6s; 7,9; Ez 23).

Sobre este trasfondo de la teología de la alianza del Antiguo Testamento hay que interpretar la afirmación de Dt 24,1-4 referente a la expedición del libelo de repudio[872]. De lo que se trata en este texto no es del permiso para divorciarse (que simplemente se da por supuesto), sino de la prohibición del matrimonio de una divorciada, pues constituiría «una abominación para el Señor». Lo importante es, por consiguiente, la santidad del pueblo de la alianza. Solo el judaísmo posterior dedujo de este pasaje la licitud del divorcio para el caso en que el hombre descubriese en la mujer algo «indecente». Semejante regulación significaba, no obstante, una cierta salvaguardia jurídica para la mujer; por lo menos ahora el varón ya no podía repudiarla por razones triviales o en un arranque repentino de sus sentimientos, sino únicamente tras un determinado proceso jurídico. Lo que quedaba sujeto a debate era exclusivamente el modo de interpretar, con mayor o menor rigidez, el criterio, un tanto vago, de indecencia. Sin embargo, da la impresión de que ya en el mismo contexto del Antiguo Testamento debió existir una crítica de principio a la praxis del divorcio (cf. Mal 2,4-16; Eclo 7,26).

La cuestión de la indisolubilidad del matrimonio recibe una respuesta definitivamente clara con la llegada de Jesús[873]. Según el texto de Mc 10,2-12 son los judíos los que plantean a Jesús la espinosa cuestión: «¿Puede un hombre repudiar a su mujer?». La respuesta de Jesús es propia de su estilo de predicación. No responde a la pregunta de qué es lo permitido y lo no permitido. En la medida en que uno propone la cuestión en esos términos ya está pretendiendo delimitar la voluntad de Dios sacando para sí el mayor provecho posible. Pero lo que Jesús pretende es hacer valer en toda su

radicalidad e incondicionalidad la voluntad de Dios, manifestada ya en la creación. No basta, por tanto, que un matrimonio o una separación estén en regla ante el notario; lo que está en juego es el «corazón» del hombre. Por eso afirma también: «Todo el que mira a una mujer para desearla ya ha cometido adulterio con ella en su interior» (Mt 5,28).

Se trata de un punto de vista inaudito en su radicalidad y comprendemos perfectamente que los discípulos afirmen sorprendidos: «Si tal es la situación del hombre en el matrimonio, no trae cuenta casarse» (Mt 19,10). De hecho, una unión semejante entre el varón y la mujer en la prosperidad y en la adversidad puede llegar a convertirse en una carga insoportable y en una exigencia desmesurada. Solo entenderemos el dicho de Jesús si lo situamos en el contexto de todo su mensaje. Jesús no pretende imponerle al ser humano una carga y exigir de él realizaciones extremas. En su anuncio de la venida del reino de Dios lo importante es lo que Dios opera en el hombre. La actuación del ser humano no es más que la respuesta al obrar de Dios. Por eso lo que está en juego aquí no es una ley abstracta, sino la voluntad salvífica de Dios referente a los seres humanos. Según Jesús, es Dios quien en definitiva une al varón y a la mujer y, en consecuencia, crea un vínculo sobre el que el ser humano no puede disponer. Visto desde Dios, ese vínculo no es carga sino gracia, una gracia que introduce el lazo de la fidelidad humana en la fidelidad de Dios.

El dicho de Jesús no constituye, como es obvio, un artículo de una legislación cristiana, ni una especie de suprema exigencia ética; por eso tampoco es adecuado hablar de un mandato ideal o de una meta a conseguir. La frase de Jesús es una promesa eficaz, profética y mesiánica, del operar gracioso de Dios y a la vez una invitación a hacer uso de esa potencialidad ofrecida por Dios. En manos de los hombres está el poder rechazar ese ofrecimiento de gracia; pero la gracia de Dios sigue en pie y se convertirá en juicio, en acusación contra su dureza de corazón. Ahora bien, si se dejan conducir por ella, en la fe, se les convertirá en una alianza de Dios, en un espacio vital salvífico, en capacitación y energía sustentadora de su alianza humana. Podrán siempre traerla a la memoria, orientarse conforme a ella y, confiados en ella, volver a empezar siempre de nuevo. Esa alianza de Dios supondrá además una salvaguardia benéfica para la mujer. Ahora ya no está a merced de la decisión del varón, como presuponía la pregunta de los fariseos, sino que se ve amparada por la decisión de Dios y por su alianza. De este modo resulta que precisamente ese dicho de Jesús acerca de la indisolubilidad del matrimonio es el que fundamenta una nueva concepción paritaria del mismo en la que ninguna de las partes queda a merced de la otra y sí ambas, por la fe, en manos de Dios.

A partir de esa frase de Jesús se da objetivamente una evolución lineal hasta la afirmación de la Carta los Efesios que fundamenta la unión de fidelidad incondicional entre el varón y la mujer en la fidelidad absoluta de la alianza de Cristo con la Iglesia (cf. Ef 5,31s). Por consiguiente, lo que está en juego con la indisolubilidad del matrimonio no es una mera ley eclesiástica, una norma moral o un principio metafísico. La indisolubilidad del matrimonio se basa en la sacramentalidad del matrimonio. Dado que la alianza matrimonial hace presente sacramentalmente la alianza de Dios en Cristo,

el adulterio no implica primariamente, para un cristiano, una transgresión sexual sino una transgresión contra su ser en Cristo.

En este contexto puede resultar comprensible de una forma nueva la doctrina del vínculo matrimonial desarrollada por Agustín y afirmada por toda la tradición[874]. Esta doctrina ha sido a menudo expuesta en categorías ontológicas cosificadoras, hasta el punto de dar la impresión de que el vínculo matrimonial fuese una especie de hipóstasis metafísica situada «por encima» del matrimonio concreto. Pero en esas concepciones insuficientes y criticables se expresa «algo» de permanente validez. La alianza genera, por tanto, un «lazo» que ciertamente no habrá que concebir como una cosa, sino como perteneciente a la esfera personal (cf. *supra*, cap. 1). La alianza de Dios integra esa realidad humana, la afirma y la profundiza. La alianza de Dios, sobre la que los hombres no podemos disponer, confiere a la alianza matrimonial una indisponibilidad cualificada. Por ello el adulterio implica para un cristiano el arrogarse un poder que no le compete, a la vez que un fraude respecto al nuevo esposo, ya que pretende darle algo que no le pertenece y de lo que, por lo mismo, no puede ya hacer donación. Por todo lo dicho, la doctrina del vínculo sacramental del matrimonio es todo lo contrario de una concepción legalista del mismo; supone más bien una expresión ontológica del carácter permanente de promesa y de gracia inherente al matrimonio sacramental. Significa la constante exigencia y disponibilidad mutua de los cónyuges entre sí. De él se deduce, para los esposos que viven separados, el deber permanente del perdón y la indefectible esperanza de reconciliación. Es posible que este deber y esta esperanza parezcan estar en contradicción con la experiencia humana; pero la fe nos permite partir del presupuesto de que el amor y la fidelidad de Dios en Jesucristo no cesan, aun cuando el amor y la fidelidad humanos hayan fracasado.

2. La praxis eclesial en la Escritura y en la Tradición

2.1. Tradición bíblica

El dicho de Jesús acerca de la fidelidad incondicional dentro del matrimonio se sitúa, lo mismo que todo el resto de su predicación, dentro del contexto de la expectativa de la pronta llegada del nuevo eón. Esa expectativa ha llegado a cumplirse de una forma insospechada, gracias tanto a la cruz y a la resurrección de Jesús como a la difusión del Espíritu. El reino de Dios proclamado por Jesús se hizo realidad en la figura paradójica de la cruz. Pero aun cuando esa nueva creación por parte del Espíritu Santo sea ya realidad en los bautizados, el viejo eón sigue en cierta manera actuando y la dureza de corazón que Jesús reprochaba a los judíos pervive aún entre los discípulos de Jesús. Precisamente el matrimonio, que pertenece tanto al orden de la creación como al nuevo orden de la salvación, es el lugar en el que entran en colisión esos dos eones superpuestos y en el que necesariamente surgen una y otra vez conflictos trágicos. La Iglesia pospascual hubo de elaborar constantemente, con la ayuda del espíritu de Jesús que le había sido otorgado, nuevos ordenamientos en los que, por una parte, se

salvaguardase en toda su plenitud la exigencia escatológica de Jesús y, por otra, se tuviese en cuenta la situación concreta. Es obvio que la Iglesia percibió, desde el comienzo y como cosa suya, esta tarea. Apenas encontraremos en el Nuevo Testamento otro dicho de Jesús que haya llegado hasta nosotros transmitido de modos tan variados como sucede con el caso de su pronunciamiento acerca de la imposibilidad del divorcio. Esto nos revela que desde el principio la Iglesia no entendió el dicho de Jesús a la manera de un artículo legislativo, sino como un dicho profético y mesiánico.

Ya el evangelista Marcos añade a la disputa de Jesús (10,1-9) una enseñanza dirigida a los discípulos (10,10-12), considerada por la mayoría de los exégetas como tradición de la comunidad. En ella el dicho de Jesús, originalmente de corte profético, es formulado a la manera de un ordenamiento comunitario, cuya forma más antigua descubrimos con toda probabilidad en Lucas: «Todo el que repudia a su mujer y se casa con otra comete adulterio; y el que se casa con una que ha sido repudiada por su marido, comete adulterio» (16,18). Al parecer, este *lógion* presupone que solo el varón puede disolver el matrimonio; con ello nos está refiriendo a las comunidades cristiano-judaicas. No ocurre lo mismo con Marcos. Este presupone ya el contexto jurídico romano en el que también la mujer posee el derecho al divorcio. Por eso Marcos añade: «También la mujer comete adulterio si, después de repudiar a su esposo, se casa con otro» (10,12). De manera que ya en el Nuevo Testamento nos encontramos con una acomodación dinámica del derecho eclesial a las diversas circunstancias culturales.

Otro caso de solución de una situación de tránsito lo descubrimos sin duda en la llamada cláusula de adulterio o de fornicación que aparece en Mateo[875]. La prohibición de separarse recibe aquí el añadido: «a no ser en caso de fornicación» (5,32; 19,9). La interpretación de esta adición es un tema muy discutido; por esa misma razón resulta imposible extraer consecuencias de principio, válidas, de una u otra interpretación. Mayor probabilidad tiene la interpretación que contempla la cláusula de Mateo sobre el trasfondo de las comunidades judeocristianas tal como las vemos reflejadas en Hch 15,20.28. Esas comunidades intentaban radicalizar el ideal veterotestamentario de santidad. Por ello en la separación de un cónyuge que vivía en un estado de impureza «cualificada» (incesto, prostitución, perversión sexual, adulterio permanente, etc.) llegaban a ver la voluntad de Dios (cf. Lv 18,19-22; Dt 24,1-4). Con toda probabilidad no se trataba de un derecho excepcional a un nuevo matrimonio, sino del derecho y tal vez hasta del deber de divorciarse «por amor de Dios». No se trata, pues, de una concesión sino, de acuerdo con la tendencia general de Mateo, de una intensificación de la Torá. Más aún, en el caso de que se tratase de una concesión, la cuestión de en qué medida podría mantener su validez para la Iglesia posterior es algo que no se puede decidir únicamente con la ayuda de los métodos exegéticos. Pues lo mismo que hizo Mateo respecto de sus comunidades, también la Iglesia posterior habrá de hacer valer el dicho de Jesús de una forma acomodada a su situación. En tanto que Mateo tenía que hacer frente a una situación judeocristiana, en el caso de Pablo nos encontramos en un contexto de cristianos procedentes del paganismo. En 1 Cor 7,10-15 se nos habla de matrimonios entre cristianos y paganos en los que el cónyuge infiel no está dispuesto a convivir

pacíficamente con el cristiano. Resulta interesante y de trascendental importancia el hecho de que Pablo conozca la autoridad del dicho del Señor que excluye todo género de divorcio y, sin embargo, por propia autoridad (cf. 1 Cor 7,10.12), introduzca en la situación concreta de la comunidad de Corinto una determinada praxis de separación. Esto nos indica que Pablo, lo mismo que todo el resto del Nuevo Testamento, no considera el dicho del Señor como una ley rígida y aislada, sino como expresión de la voluntad salvífica de Dios en Jesucristo, que se dirige al hombre en su situación concreta. Por eso, en un caso semejante, el cristiano no está ligado de manera servil. Ciertamente, con ello no se expresa aún de manera inmediata un permiso para volver a casarse tal como lo manifiesta el posterior «privilegium paulinum». En el fondo, lo que parece indicarse es que el cristiano no ha de tener ni siquiera comunidad de mesa con un cónyuge que es motivo de escándalo debido a su impureza [cualificada] (cf. 1 Cor 5,1-2.9-13). Pero tampoco lo puede rechazar definitivamente (cf. 1 Cor 5,5; 2 Cor 2,5-11). En todo caso lo decisivo es la voluntad salvífica y pacificante de Dios que posibilita una separación por bien de paz y, sin embargo, hace de la reconciliación la norma suprema (cf. 1 Cor 7,11-15).

Así que todo el Nuevo Testamento da testimonio de la absoluta validez de las palabras de Jesús. Y a la vez todo el Nuevo Testamento constata que la Iglesia no ha de comprender y poner en práctica esas palabras de un modo legalista sino espiritual. El Espíritu de Jesucristo es el Espíritu de la libertad cristiana; pero esta no se manifiesta en la arbitrariedad egoísta, sino en el amor desinteresado, en la paz y en la reconciliación. Comprender y practicar las palabras de Jesucristo conforme al Espíritu de Jesucristo constituye, por tanto, la tarea permanente de la Iglesia.

2.2. Tradición eclesial

En tiempos de Pablo el problema lo planteaban los matrimonios mixtos entre paganos y cristianos; más tarde surgirían cuestiones semejantes en las diversas comunidades cristianas[876]. Fieles a la enseñanza de Jesús, debieron buscar también nuevas soluciones. Pero al hacerlo, los Santos Padres tuvieron siempre ante la vista, con impresionante clarividencia, la obligatoriedad del dicho de Jesús. Y dado que se llegaba a vetar incluso un segundo matrimonio tras la muerte del primer esposo, quedaba ciertamente excluida la posibilidad de volver a casarse en vida del cónyuge.

A pesar de esta actitud de principio, entre algunos Santos Padres de renombre se puede encontrar una serie de textos que manifiestan una praxis eclesial relativamente flexible en lo tocante a algunos separados inocentes que se habían vuelto a casar. Destaquemos el caso de Orígenes († 253/254), quien refiere cómo algunos presidentes de comunidades permiten que una mujer separada a causa del adulterio de su marido vuelva a casarse en vida de su primer esposo[877]. Orígenes es consciente de que esa praxis se opone a la Escritura, pero no la considera descabellada toda vez que ayuda a evitar males mayores. Un siglo más tarde, Basilio († 379), aun cuando es consciente también de la contradicción que supone respecto a la Escritura, alude ya a un derecho consuetudinario

eclesiástico cuando permite, tras una prolongada penitencia eclesial, que un hombre separado de su mujer a causa del adulterio de ella y vuelto a casar, acceda de nuevo a la comunidad eclesial, es decir, a la eucaristía[878]. Para él no es seguro que se pueda tachar de adúltera a una mujer que convive con un hombre que ha sido abandonado por su primera mujer; merece más bien indulgencia y por tanto no se la condena. De igual manera habrá que mostrarse tolerante con un varón en semejantes circunstancias[879].

Los Padres de la Iglesia de Occidente desconocen, al parecer, ese derecho consuetudinario eclesial. Pero también entre ellos se pueden detectar algunos indicios, como por ejemplo en el Ambrosiaster (siglo IV)[880]. El mismo Agustín († 430) habla en un pasaje, que por cierto corregiría más adelante, de «error perdonable»[881]. En las convulsas etapas del final de la Edad Antigua y el comienzo de la Edad Media, algunos sínodos[882] y los libros penitenciales irlandeses y franco-anglosajones[883] intentaron en muchos casos adecuarse a la realidad concreta del matrimonio, al tolerar y hasta permitir un segundo matrimonio en vida del primer cónyuge, en casos de desaparición, deportación o cautividad. A la vez, para mantener en pie el ideal cristiano del matrimonio, acudían al medio de la imposición de penitencias.

De todo ello se deduce un resultado que, aun cuando está lleno de tensiones, no por ello es menos diáfano[884]. El rasgo fundamental de la tradición es la fidelidad incondicional a la palabra de Jesús. Junto a ella no se admite una segunda tradición ni un derecho casuístico a la excepción basado en la propia iniciativa. La Iglesia no presenta dos posibilidades dentro de su derecho; por su misma esencia no puede hacer valer más que la voluntad de Dios revelada por Jesús. Pero al hacerlo tropieza con las difíciles situaciones humanas de una realidad matrimonial concreta que los cristianos particulares son incapaces de resolver en un mundo de «corazón duro». En esos casos es inviable una solución simplista. La Iglesia no puede limitar la validez de la palabra de Jesús, pero tampoco puede condenar a una persona que se halle en situación semejante. La única posibilidad que le queda es la que los Padres expresaban con los conceptos de tolerancia, indulgencia, no condena, evitación de un mal mayor. Estos expresan que, de suyo, se trata de algo imposible pero que, a la vez, a quien esté dispuesto a la conversión y haga todo lo humanamente posible en el caso concreto, de parte de Dios le quedará siempre abierta una posibilidad de realización de una existencia no solo humana sino también cristiana y eclesial. Este planteamiento no supone una contradicción con la voluntad única de Dios, de la que la Iglesia ha de dar testimonio, pues según el Evangelio la voluntad de Dios no es una dimensión abstracta, sino su voluntad salvífica incondicional, revelada de manera concreta por medio de Jesucristo, y dirigida a cada ser humano y a cada situación. A esa voluntad concreta de Dios, revelada en Jesucristo, es a la que debe acomodarse la Iglesia.

Sobre la base de los datos de la antigua tradición que aquí hemos intentado esbozar de un modo muy somero y como mera referencia, se fueron configurando tanto en Oriente como en Occidente praxis muy diferenciadas. En la Iglesia oriental[885] se fue imponiendo la práctica de permitir un segundo matrimonio, supuesta la existencia de

determinadas razones objetivas que pudieran tener una analogía con el caso de muerte o de adulterio, conforme al principio de economía, sin que por ello se equiparase este matrimonio al primero. Con ello no se intentaba cambiar el principio de indisolubilidad en cuanto tal; únicamente se pretendía que en situaciones particularmente penosas le quedase abierta, a quien estuviera dispuesto a hacer penitencia y en razón de la misericordia de Dios, una nueva posibilidad de existencia humana, cristiana y eclesial. Por eso la liturgia oriental tocante a este segundo matrimonio está totalmente dominada por la idea de la penitencia[886].

Por el contrario, en la Iglesia de Occidente, ya en el segundo milenio y sobre todo a partir del Decreto de Graciano († antes de 1160), se impuso una praxis mucho más severa[887]. Pero tampoco la Iglesia católica del segundo milenio ha asumido la prohibición general de divorcio de Jesús de una manera indiferenciada y sin hacer ciertos «compromisos» con la dureza de corazón y la debilidad de los seres humanos. Ya la mera supresión de la comunidad de vida (la llamada separación de cama y mesa) supone un cierto grado de concesión frente a la exigencia de Jesús[888]. A esto se suma el hecho de que desde la temprana Edad Media se dedujese de 1 Cor 7,12s, dejando de lado el sentido original del texto, el llamado «privilegium paulinum»[889], que permite al cónyuge convertido al cristianismo abandonar un matrimonio previo al bautismo si el cónyuge que permanece en el paganismo se niega a convivir pacíficamente con el que se ha hecho cristiano. Cuando la Iglesia, al comienzo de la Edad Moderna, se vio confrontada en los territorios de misión con situaciones totalmente nuevas de poligamia, elaboró para ellas, de forma análoga, el llamado «privilegium petrinum», según el cual el papa puede en determinadas circunstancias disolver el vínculo de matrimonios no sacramentales «in favorem fidei»[890]. Esta práctica, apenas clarificada en su fundamentación teológica y, no obstante, tan ampliamente ejercitada en nuestro siglo, implica que la absoluta indisolubilidad del matrimonio dentro de la Iglesia católica solo es válida para los matrimonios celebrados sacramentalmente y aun en esos casos únicamente para los realizados válidamente y consumados físicamente[891].

Así que la misma tradición de la Iglesia católica del segundo milenio, incluida la posterior al concilio de Trento, no es ni mucho menos tan unilineal como a menudo se la pretende presentar. La indisolubilidad absoluta del matrimonio únicamente se pone en práctica en lo que atañe a matrimonios sacramentales válidamente celebrados y corporalmente consumados[892]. Pero es que además, todavía en pleno siglo XVI, teólogos tan famosos como Cayetano y Ambrosio Catarino interpretaban la cláusula de la fornicación del Evangelio de Mateo como una excepción a la prohibición de divorcio formulada por Jesús[893].

Esta constatación histórica lleva en la actualidad a algunos autores a preguntarse si la Iglesia, por su misma naturaleza, no «puede» hacer muchísimo más de lo que en realidad hace y es hasta el momento consciente de poder hacer, y si no le estará permitido proceder a la separación incluso de los matrimonios celebrados sacramentalmente[894]. Pero al sacar una consecuencia de este género, no solo se está haciendo una demanda

excesiva a la argumentación histórica, que por su misma naturaleza nunca llega a una certeza absoluta y que, en esta cuestión concreta, sigue siendo un tema muy debatido; es que, además, se confunden testimonios particulares de la tradición con la Tradición en sentido dogmático. Pero la Tradición obligatoria en sentido dogmático no se deduce únicamente de algunos testimonios diseminados, sino exclusivamente de una coincidencia prolongada y constante. Y esa coincidencia la descubrimos, en lo referente a la cuestión que nos ocupa, sobre todo en lo que atañe a la validez incondicional de la palabra de Jesús y también en el hecho de que esa palabra de Jesús no ha de ser defendida como una ley rígida sino como una promesa de salvación. Una consecuencia como la que hemos mencionado anteriormente estaría en contradicción con estos datos. A la vez concedería a la Iglesia un poder que estaría en franca oposición con lo que constituye la misma naturaleza del poder eclesial que no es otra que la de ser un servicio al Evangelio. Por eso el concilio de Trento siguió otra vía a fin de adecuarse a los datos tan diferenciados de la tradición.

2.3. Doctrina del concilio de Trento

La doctrina obligatoria de la Iglesia en lo relativo al tema de la indisolubilidad del matrimonio fue formulada sobre todo por el concilio de Trento (1545-1563)[895]. La había precedido ya la decisión del concilio de la unión, de Florencia (1439-1445)[896]. El motivo para volver sobre esta cuestión lo había suministrado la crítica de Martín Lutero a la doctrina y a la praxis de la Iglesia católica[897].

La crítica de Lutero se dirige contra lo que él llama la arrogancia de la Iglesia de Roma de reclamar para sí cualquier género de competencia en temas matrimoniales. Para él, ni el permiso ni la prohibición de separación son cosa de la Iglesia. Lutero mantuvo la indisolubilidad del matrimonio. Pero siguiendo Mt 5,32 para el caso de adulterio y 1 Cor 7,15 en el sentido analógico de que un cónyuge actúe de una manera tan pagana que le sea infiel al otro y lo abandone para siempre, reconocía a la parte inocente la libertad para contraer un nuevo matrimonio. A la práctica contrapuesta de la Iglesia católica la calificó de tiránica y de atentatoria contra la libertad del Evangelio. Lo que estaba en juego en la crítica de Lutero no era únicamente la cuestión aislada de la indisolubilidad sino la relación de principio entre Evangelio e Iglesia, la recta comprensión de la libertad cristiana y la cuestión, tan íntimamente ligada con las dos anteriores, de la sacramentalidad del matrimonio.

La respuesta del concilio de Trento no resultaba sencilla. El concilio debía, por una parte, rechazar el ataque de principio que Lutero dirigía contra la concepción de la Iglesia católica; por otra parte, también en Trento se estaba al corriente de la problemática que planteaban las cláusulas sobre el adulterio dentro del Evangelio de Mateo y se conocía igualmente la actitud de indulgencia expresada en los numerosos textos de los Santos Padres. La condena de un Santo Padre era algo en lo que, por supuesto, no se podía ni pensar. Por otra parte, teólogos conciliares de tanto renombre como Cayetano y Ambrosio Catarino defendían una interpretación amplia de las cláusulas de Mateo. A esto

se añadía la dificultad práctica de que en las islas del Mediterráneo dominadas por Venecia existía una especie de unidad eclesial entre la jerarquía latina y la población ortodoxa junto con sus sacerdotes, dentro de la cual, en los casos de separación y nuevo matrimonio, se procedía conforme a la praxis ortodoxa. Los venecianos, aunque no fuese más que por motivos políticos, tenían un enorme interés en que nada cambiase de aquella situación. Por consiguiente, lo mismo que en otras muchas cuestiones, el concilio debió proceder de tal modo que se rechazaran con toda claridad los errores en cuestión, pero sin reducir el marco de libertad dentro de la Iglesia y dentro de la teología.

El decreto elaborado en la sesión 24, del 11 de noviembre de 1563, estuvo precedido de prolongados debates. En el proemio del texto definitivo se habla, en primer término, de la indisolubilidad del matrimonio haciendo referencia al Antiguo y al Nuevo Testamento. Después se trata en diversos cánones el tema de la competencia de la Iglesia en lo tocante a la elaboración de un ordenamiento jurídico del matrimonio. De particular importancia es el canon 7:

> «Si alguno dijere que la Iglesia yerra cuando enseñó y enseña que, conforme a la doctrina del Evangelio y de los apóstoles, no se puede desatar el vínculo del matrimonio por razón del adulterio de uno de los cónyuges; y que ninguno de los dos, ni siquiera el inocente, que no dio causa para el adulterio, puede contraer nuevo matrimonio mientras viva el otro cónyuge, y que adultera lo mismo el que después de repudiar a la adúltera se casa con otra, como la que después de repudiar al adúltero se casa con otro: sea anatema»[898].

Si interpretamos esta formulación tan complicada dentro del contexto antes aludido deduciremos lo siguiente: 1. La indisolubilidad del matrimonio forma parte del contenido obligatorio testimoniado por la Escritura. 2. El matrimonio no es únicamente asunto de la libertad «privada» cristiana del individuo; en cuanto sacramento constituye, a la vez, una magnitud eclesial. Por eso la Iglesia tiene derecho a establecer un ordenamiento del mismo, acorde con el Evangelio. 3. La doctrina y la praxis tradicionales y vigentes, según las cuales no es posible la separación, ni un segundo matrimonio en caso de adulterio, no son erróneas sino acordes con el Evangelio. Con este «acordes» se quiere indicar que no se trata, en este caso, de un tema de disciplina eclesial, sino de una doctrina y de una praxis inspiradas en el Evangelio y, por consiguiente, obligatorias, aun cuando, en conformidad con el uso lingüístico de la época, no se trata de un dogma absolutamente obligatorio en el sentido actual de la palabra, sino de una doctrina y de una praxis conminativas en un sentido amplio y basadas en la revelación. Por otra parte, es muy importante constatar que en el texto conciliar no se habla de una identidad entre el Evangelio y la doctrina y la praxis eclesiales. Con esa fórmula más abierta se pretendía evitar una condena tanto de la doctrina de numerosos Padres de la Iglesia como de la praxis de las Iglesias orientales.

Con todo ello queda patente que el concilio enseña con toda claridad la indisolubilidad del matrimonio, pero que no pretendía recapitular sistemáticamente la totalidad de la tradición eclesial ni suministrar una doctrina acabada acerca de la indisolubilidad del matrimonio. Intentaba únicamente pronunciarse a propósito de la controversia católico-luterana de la época, dejando abierto el debate interno. Por eso mismo, nuestros problemas pastorales actuales no están ya prejuzgados en todos sus

aspectos por el concilio de Trento. El concilio nos suministra una serie de puntos de vista esenciales y autorizados en orden a su solución. Pero la decisión tridentina no exime a la Iglesia del deber de descubrir, dentro de las situaciones históricas cambiantes, ordenamientos acordes con el Evangelio.

3. Problemas pastorales actuales

Es curioso que en el pasado siempre se haya planteado el problema del divorcio con ocasión del tránsito de la Iglesia a un nuevo medio cultural o a una nueva época: en los casos de Mateo y Pablo, con el paso de las comunidades judeocristianas a las procedentes del paganismo; en los de Orígenes y Basilio, con ocasión del tránsito de la gran Iglesia a la Iglesia nacional; en la temprana Edad Media, con la transición del mundo de la antigüedad tardía al germánico; y en el siglo XVI, con motivo del avance misionero que, partiendo del espacio cultural de Occidente, se adentró en los continentes asiático y americano.

Hoy la Iglesia se halla en una situación de transición bastante similar. En palabras del concilio Vaticano II, la humanidad se encuentra hoy en el umbral de una nueva era, menos estática que dinámica y orientada históricamente[899], cuya gran movilidad conlleva también una mayor inestabilidad en los matrimonios. El matrimonio ha perdido casi todas sus apoyaturas sociales. El derecho civil, cuyo influjo sobre la conciencia ética no debe ser minusvalorado, reconoce motivos de separación relativamente amplios y la mentalidad generalizada de la sociedad se comporta, ante el fenómeno de una separación matrimonial con un subsiguiente matrimonio civil, no ya únicamente con tolerancia sino con indiferencia y hasta con benévola comprensión. En esta situación es comprensible que muchos divorciados que se han vuelto a casar civilmente, lo hagan como algo más o menos obvio e incluso lleguen a percibirlo como un derecho que les compete. No pocos de estos divorciados y vueltos a casar civilmente experimentaron su primer matrimonio como una desgracia y solo en el segundo han accedido a una situación de felicidad humana. Otros, por el contrario, sufren por su situación; son conscientes de estar en contradicción con el ordenamiento divino pero no ven posibilidad real de cambiar esa situación, sobre todo cuando de su segundo matrimonio civil se han seguido toda una serie de deberes morales (por ejemplo, los hijos). Precisamente estos son los que precisan en mayor medida de una ayuda pastoral en su difícil situación.

Tenemos, sin duda, aquí un problema pastoral de primer orden que hasta el momento no ha tenido una solución adecuada y satisfactoria para todas las partes[900]. Tampoco vamos a pretender dar esa solución en las líneas que siguen. Pero habrá que hacer referencia a tres puntos de vista fundamentales que se han de tener en cuenta en orden a esa solución.

El primer punto de vista no puede ser otro que el de la fidelidad incondicional a la palabra de Jesús. Y esto vale no solo para los cónyuges sino también para el ordenamiento jurídico y la praxis pastoral de la Iglesia. Por consiguiente, la Iglesia no

puede construir todo un derecho casuístico de excepciones a la palabra de Jesús. No dispone de dos posibilidades sino únicamente de una, la de la fidelidad incondicional. Tampoco puede hacer de su confesión de indisolubilidad una mera confesión de boca, vaciada luego de contenido por la praxis. Por eso no podrá reconocer un segundo matrimonio contraído civilmente en vida del primer cónyuge, como igual en rango al primero, ni considerarlo sacramento de la nueva alianza. Si lo hiciese así, el obrar de la Iglesia perdería su carácter de signo y dejaría de suministrar a los hombres el servicio que les debe en la situación actual. Pues, en la práctica, la Iglesia es hoy la única instancia de relevancia social que se erige con autoridad moral en abogada de la fidelidad matrimonial y simultáneamente en abogada de los hijos surgidos de un matrimonio en peligro de disolución. El derecho que salvaguarda la indisolubilidad del matrimonio es, en cuanto tal, un «derecho de gracia». Por ello debería dejarse, de una vez por todas, de contraponer superficialmente derecho y misericordia.

El segundo punto de vista, más bien antropológico, no está en contradicción con el teológico arriba citado, sino en íntima conexión con él. Jesús proclama, al fin y al cabo, al Dios de los seres humanos; por tanto, también sus palabras acerca de la indisolubilidad del matrimonio constituyen una promesa salvífica y no una ley que mata. Esas palabras obligan a la Iglesia a cuidar de todos los matrimonios existentes, tanto de los que están sanos como de los que corren peligro; a todos ellos ha de ofrecerles la Iglesia su apoyo por medio de su ordenamiento jurídico. Pues si el derecho eclesial ha de ser un derecho de gracia conforme al espíritu de Jesús, la Iglesia habrá de estar constantemente preguntándole a su ordenamiento jurídico si se adecua también a las dificultosas y complejas situaciones humanas, o si, de forma inmisericorde, hiere y rechaza aun a aquellas personas que están en lo más hondo dispuestas a una conversión y reconciliación, y hacen todo lo humanamente posible dentro de su peculiar situación, en lugar de ayudarlas eficazmente de un modo humano y cristiano. A menudo sería ya suficiente que un derecho eclesial renovado permitiera una declaración de nulidad en todos aquellos casos en los que, según los conocimientos psicológicos actuales, no ha habido en el momento de la celebración del matrimonio un acto personal plenamente válido, sencillamente porque no se daba en concreto la madurez humana necesaria para emitirlo. Pero ciertamente no sería honrado pensar que se puede salir del paso solamente a base de ampliar los motivos de anulación del matrimonio. No podremos, por consiguiente, dejar de plantear también la pregunta acerca del juicio humano y cristiano que merece un segundo matrimonio contraído después de un primero sacramental y válido según un criterio humano. Aun entonces habrá sin duda que hacer justicia a la situación humana concreta. Conforme a las reglas de la teología moral tradicional, ya había que tener en cuenta la situación concreta (*circumstantiae*) cuando se emitía un juicio sobre la cualidad moral de una acción. Entre esas circunstancias habrá que tener presente, del mismo modo, la mentalidad actualmente dominante en la sociedad. Esto no implica que se la considere objetiva o que se la justifique sin más, sino que hay que proceder con mucha prudencia cuando se juzga la culpabilidad subjetiva de una persona que actúa conforme a esa mentalidad. La pastoral pormenorizada no puede abordar a la

persona únicamente desde un punto de vista de principios, sino que ha de contemplar al hombre concreto en situación, sin perder de vista, al mismo tiempo, el bien de la totalidad; y esa tensión entre los dos puntos de vista habrá que soportarla constantemente.

El tercer punto de vista, y el más discutido, toca la cuestión de cómo valorar teológicamente un segundo matrimonio contraído civilmente en vida del primer cónyuge. A la luz de la Escritura y de la tradición podemos decir con seguridad lo siguiente: sea cual fuere la situación de culpabilidad subjetiva, desde un punto de vista objetivo ese segundo matrimonio está en contradicción con el orden instituido por Dios. El primer matrimonio ha quedado permanentemente instaurado en la historia de una persona. Un caso de adulterio podrá destrozarlo humanamente, pero no puede anularlo. Esa es la razón por la que un segundo matrimonio en vida del primer cónyuge no puede ser equiparado al primero ni valer como reflejo sacramental de la Nueva Alianza. Pero ¿no va a suponer por ello absolutamente nada ni en el terreno antropológico, ni en el teológico? Como aproximación a una respuesta a esta cuestión se puede indicar que también el derecho canónico actualmente en vigor reconoce una cierta gradación en las formas de realización del matrimonio. De otro modo, no serían posibles ni la forma jurídica de convalidación ulterior de un matrimonio con efectos jurídicos retroactivos (*sanatio in radice*)[901], ni la posible disolubilidad, en principio, de un matrimonio válidamente contraído pero no consumado físicamente (*matrimonium ratum non consummatum*)[902]. Finalmente, hagamos también alusión al hecho de que tampoco el derecho canónico califica de concubinato ni cosa parecida al segundo matrimonio contraído civilmente[903]; más bien lo que hace es reconocer la presencia de una auténtica voluntad de desposarse. Un matrimonio civil de ese género implica toda una serie de valores humanos fundamentales (amistad, amor, fidelidad, deber del cuidado mutuo, etc.)[904], que en no raros casos están inspirados en una actitud creyente cristiana. Allí donde se haga presente esa fe que se hace eficaz en el amor y se manifiesta en la penitencia realizada por la culpa que se haya tenido en el rompimiento del primer matrimonio, se puede decir que ese matrimonio comparte también la dimensión espiritual de la vida eclesial. La Iglesia es, en cuanto sacramento uno y universal de salvación, también simultáneamente la Iglesia de los pecadores; como tal posee diversos grados de realización, siendo su forma suprema los siete sacramentos (cf. *infra*, cap. 4).

Tal vez sea más fácil expresar la respuesta con la ayuda de una comparación. Un matrimonio roto no queda por ello anulado; sigue existiendo a la manera de una ruina. Por eso es imposible poner en su lugar un segundo matrimonio equivalente al primero. Y, sin embargo, en muchos casos, es posible y aun necesario, si las personas desean sobrevivir, el tener que procurarse un techo o un refugio de emergencia. Esta imagen parece estar de acuerdo con el modo de obrar de Dios en la historia salvífica. A menudo Dios escribe recto con líneas torcidas. Desde este punto de vista desarrolló la Iglesia antigua su orden penitencial: tras el naufragio del pecado, Dios no permite que perezcamos, pero tampoco nos deja transbordar tranquilamente a un nuevo y cómodo

barco; lo que hace más bien es ofrecernos la tabla de salvación de la penitencia a fin de que podamos salvar nuestra vida[905]. Por decirlo con una nueva imagen: la culpa produce una herida que no desaparece sin más, pero las heridas pueden cicatrizar[906]. Esas cicatrices son marcas permanentes que de tiempo en tiempo pueden volver a doler; pero permiten un modo de pervivencia que, a pesar de todos sus inconvenientes, puede llegar a plenificar humanamente y aun a hacer madurar humanamente por el dolor. De modo que se van delineando dos posibilidades diferentes: por una parte, la de defender con toda decisión la realidad permanente del primer matrimonio, es decir, la subsistencia del vínculo matrimonial y, por otra, la de reconocer los valores humanos y cristianos de un segundo matrimonio contraído civilmente cuando las personas implicadas en él están dispuestas a la conversión y a la reconciliación, y hacen todo lo humanamente posible dentro de su situación.

Las consecuencias pastorales que se deducen de estos tres puntos de vista no pueden ser elaboradas aquí por extenso. Sin embargo, cobra una relevancia teológica fundamental la cuestión actualmente tan discutida de la concesión del acceso a los sacramentos de los divorciados que se han vuelto a casar[907]. Dado que la participación en los sacramentos de la penitencia y de la eucaristía constituye el signo de la plena pertenencia a la comunidad eclesial visible, este problema no lo podrán solventar ni un teólogo ni un pastoralista por su propia cuenta. Está en juego una cuestión fundamental del ordenamiento jurídico eclesial que habrá de quedar regulada con la intervención de la jerarquía. Por ello tampoco se puede dejar la decisión a expensas de la conciencia personal de los cónyuges interesados en el problema. Se hacen necesarias unas regulaciones jurídicas y unas orientaciones pastorales claras, inequívocas, reconocidas públicamente y en cierto modo comprensibles para cualquiera.

Según la reglamentación oficial actualmente en vigor, no se permite el acceso a los sacramentos a los divorciados que se han vuelto a casar civilmente fuera del caso de peligro de muerte o a menos que hayan hecho la promesa de convivir como «hermano y hermana». Se aduce como motivación de esta medida el que un segundo matrimonio en vida del primer cónyuge está en abierta contradicción con las palabras de Jesús y, por consiguiente, plantea un caso de escándalo público; y que, por otra parte, únicamente el matrimonio sacramental constituye el lugar legítimo de las relaciones sexuales. En consecuencia, la Iglesia no podría avalar oficialmente la existencia de esos segundos matrimonios con la concesión del acceso a los sacramentos sin pérdida de su propia credibilidad. Ese oscurecimiento de su carácter de signo implicaría simultáneamente la debilitación del apoyo que la Iglesia debe suministrar tanto a los matrimonios sanos como a los que corren peligro. Pero esto no quiere ni mucho menos decir que los cristianos que vivan un segundo matrimonio contraído civilmente hayan de ser «tachados» tanto en el nivel religioso como en el eclesial. Aun cuando les esté vedada la plena participación eucarística, les quedan todavía muchas posibilidades de participación en la vida religiosa y eclesial. En la práctica les corresponde a esos cristianos el estatus que tenían los penitentes de la Iglesia antigua, a quienes les estaba permitida la participación en la

liturgia de la palabra y en la oración de la Iglesia y hacia los que se dirigían las plegarias y la dedicación fraterna de la comunidad.

No pocos pastoralistas y teólogos, entre los que se cuenta el autor, opinan que las disposiciones canónicas en vigor no ofrecen, en la situación presente, un instrumental adecuado de cura pastoral[908]. Por lo general, no llegan hasta el punto de recomendar una ceremonia litúrgica de bendición del segundo matrimonio y de equipararla al primer matrimonio como si se tratase de una celebración sacramental. Eso no sería conciliable con la tradición eclesial. La línea más moderada busca, por tanto, un intento de solución análogo al de la «tolerancia» e «indulgencia» de muchos testimonios de la Iglesia antigua, análogo (por consiguiente, no idéntico) al de la praxis de la Iglesia oriental que no fue formalmente rechazada por el concilio de Trento, una solución, por tanto, que venga a suponer una especie de orden penitencial. El Dios proclamado por Jesucristo deja abierta una posibilidad de salvación para todo ser humano, también y precisamente para el pecador. A esa manera de proceder de Dios debería adecuarse el modo de obrar de la Iglesia. En consecuencia, y según esa opinión, sería posible un acceso a los sacramentos bajo las tres condiciones siguientes: 1. Si existe arrepentimiento de la culpa cometida y se ha intentado reparar en la medida de las propias fuerzas. 2. Si se ha hecho todo lo humanamente posible por lograr una reconciliación con el primer cónyuge. 3. Si el segundo matrimonio ha llegado a constituir un lazo que impone tales obligaciones morales que no podría ser disuelto sin incurrir en una nueva injusticia. Con semejante procedimiento, este intento de solución cree poder hacer justicia tanto a las palabras de Jesús como a la complejidad de situaciones humanas muy graves, a la vez que a los valores humanos y cristianos que puede suponer un segundo matrimonio contraído civilmente. Una pastoral prudente y responsable, capaz de hacer patente que todos necesitamos de la conversión y reconciliación, y que nadie puede alegar motivos para señalar a otro con el dedo, podría evitar que esta nueva praxis eclesial llegue a producir escándalo o dé pábulo al indiferentismo; simultáneamente podría y debería conducir a una profundización del espíritu de conversión y reconciliación dentro de las comunidades.

Estas reflexiones teológicas no pueden establecer normas de actuación para la praxis pastoral. Pero, supuesta la situación pastoral actual, pueden ser necesarias en cuanto aportación de los teólogos, y ciertamente posibles habida cuenta de la situación teológica. Pues desde el punto de vista teológico, se trata de una cuestión todavía no decidida doctrinalmente sino a la espera de una discreción espiritual por parte del magisterio eclesiástico. Por otra parte, esa decisión solo podrá ser tomada en conformidad con la Iglesia universal. En su elaboración han de desempeñar un papel decisivo dos puntos de vista fundamentales: la renovación y profundización de la conciencia de los valores humanos y cristianos de la fidelidad absoluta dentro del matrimonio, y la renovación y profundización de la mentalidad y el ordenamiento penitenciales dentro de la Iglesia. En ambos aspectos, de lo que se trata es de la fidelidad de Dios que sustenta, santifica y confiere obligatoriedad a la fidelidad humana, pero que a la vez se mantiene fiel también con quien no ha sido fiel, dejándole abierta la posibilidad de salvación por el camino de la

conversión. De esa fidelidad única que constituye la salvación de todos los seres humanos es de la que la Iglesia ha de dar testimonio superando el rigorismo y el laxismo; solo de ese modo estará a la altura de la palabra de Jesús y de la praxis ejercida por él.

IV. El matrimonio cristiano en la sociedad moderna

1. Relación entre el matrimonio sacramental y el matrimonio civil

A lo largo de la historia cultural de la humanidad, el matrimonio ha supuesto siempre una realidad de múltiples planos en la que el derecho divino y el humano, las relaciones personales y las objetivas, elementos privados y públicos han contribuido a configurar un todo lleno de tensiones[909]. Mientras la sociedad en su conjunto estuvo bajo el influjo de los valores religiosos, esos elementos tan dispares se mantuvieron más o menos unidos tanto en el nivel jurídico como en el nivel de conciencia. La secularización de la Edad Moderna y el matrimonio civil por ella posibilitado crearon una situación radicalmente nueva, cuyas consecuencias, por lo que atañe a la concepción de la sacramentalidad del matrimonio, solo hoy se pueden percibir con toda claridad[910].

Pero solo se comprenderá esta situación si se cae en la cuenta de que (sorpresivamente, a primera vista) tiene una de sus raíces en la doctrina medieval de la sacramentalidad del matrimonio y particularmente en la teoría canónica según la cual solo el consenso matrimonial de los esposos posee la fuerza constitutiva del matrimonio como tal. En función de esas dos doctrinas, el matrimonio se emancipó de su integración en el sistema sacral de la casta. Bien es verdad que la personalización del matrimonio, operada por la teoría del consenso, condujo, en un primer momento, al abuso de los matrimonios clandestinos, es decir, de aquellos matrimonios carentes de forma pública y basados exclusivamente en la promesa mutua. A ellos pretendía oponerse el decreto tridentino *Tametsi* (1563) introduciendo la obligatoriedad eclesial de la forma. Esto, a su vez, llevó a una «eclesiastificación» de la celebración del matrimonio, sin paralelo en la tradición de la Iglesia antigua ni en la de la Iglesia medieval. Pero la alternativa propiamente tal aparecería con el surgir del Estado moderno secularizado y con el matrimonio civil obligatorio que él introdujo. Para los católicos que seguían ligados al deber eclesial de la forma, esto vino a suponer una especie de contrato matrimonial por partida doble. En adelante la relación entre matrimonio civil y matrimonio sacramental sería siempre un problema.

Una solución inaceptable para la concepción católica del matrimonio fue la intentada durante el período de absolutismo estatal del galicanismo francés y la pretendida durante el josefinismo austríaco[911]. El contrato matrimonial, en cuanto materia de derecho civil, quedaba supeditado a la competencia exclusiva del Estado; de competencia de la Iglesia sería únicamente el sacramento, entendido entonces como una bendición de los esposos. Algunos teólogos de la corte veían en el contrato matrimonial un mero requisito previo para el sacramento, considerando que el signo sacramental venía dado por la bendición del sacerdote. De acuerdo con esa concepción, el sacramento sobreviene al contrato matrimonial como algo adicional; con ello se suprime la unidad de los órdenes creatural y salvífico, fundamental para la sacramentalidad del matrimonio. Con toda razón diversas declaraciones papales rechazaron semejantes teorías[912]. Por ello el derecho eclesial

determina que no puede haber contrato matrimonial válido entre bautizados que no sea *eo ipso* sacramento[913]. Esta posición provocó que la Iglesia rechazase tanto el matrimonio civil obligatorio como el facultativo entre cristianos bautizados[914]. Sería simplista sospechar que tras ese rechazo únicamente estaba el miedo a perder influjo social. A él subyace más bien una auténtica intención pastoral, ya que el matrimonio civil obligatorio llevaría con facilidad a la opinión de que el contrato matrimonial es un asunto exclusivamente secular, en tanto que los desposorios en la Iglesia no son sino una ulterior bendición de la que en principio se podría prescindir. La llamada tesis de identidad pretende defender la sacramentalidad del matrimonio a fin de que no degenere en una piadosa superestructura añadida al matrimonio propiamente tal. En cambio, el matrimonio civil, nacido de la secularización, puede fácilmente conducir a una secularización de la misma concepción del matrimonio.

A pesar de tantas intenciones justificadas e inalienables como se escondían tras la actitud crítica de la Iglesia católica frente al matrimonio civil obligatorio, uno puede hoy preguntarse si con el tiempo muchos de sus argumentos no resultan anacrónicos. Esto sucede sobre todo cuando la relación entre la Iglesia y el Estado no se concibe ya como una contraposición hostil ni como yuxtaposición indiferente, sino como colaboración paritaria. Esta visión de las cosas coincide con la idea de la autonomía de las realidades terrenas puesta de relieve por el concilio Vaticano II[915]. Al enunciarla, el concilio subraya expresamente que semejante toma de conciencia no es solo el fruto de una forma de pensamiento actual, sino que procede de la misma naturaleza de la creación. De hecho, es cierto que solo la disolución del orden unitario de la Edad Media ha permitido acceder a un reconocimiento más claro de esta verdad. La cuestión consiste en preguntarse qué consecuencias prácticas comporta en orden a la valoración del matrimonio civil. Ya Tomás de Aquino destacaba expresamente la dignidad (*honestas*) inherente al matrimonio, en razón de los valores humanos que conlleva (amistad, amor, fidelidad, mutua dedicación, etc.) y no únicamente en virtud de su sacramentalidad[916]. Por consiguiente, habrá que entender la identidad existente entre el contrato matrimonial y el sacramento del matrimonio como una unidad tensa y diferenciada en sí misma. Como es sabido, ya desde el mero punto de vista filosófico, cualquier afirmación de identidad que pretenda ser algo más que una tautología presupone una cierta diferencia. Esto es verdad sobre todo cuando de lo que se trata es de la unidad entre los órdenes creatural y salvífico. Afirmar a este respecto una identidad sin diferencias sería sencillamente herético. Por eso hay que formular la relación entre la realidad creada y la realidad salvífica dentro del matrimonio de un modo análogo al principio cristológico, como algo «sin mezcla y sin separación».

Si se toman en serio estas reflexiones, ya no hay por qué concebir la relación entre el matrimonio civil y el eclesial como una oposición o como yuxtaposición indiferente. Lo mismo en su diversidad que en su mutua ordenación, el matrimonio civil y el sacramental pueden dar expresión, de una manera acorde con las circunstancias actuales, a la pluridimensionalidad del compromiso matrimonial único[917]. El mismo derecho canónico

vigente reconoce como competencia del Estado el ordenamiento de los efectos jurídicos civiles del matrimonio (derechos relativos al nombre, los bienes, la herencia, etc.)[918]. No puede ser de interés para la Iglesia el sobrecargarse, ni tan siquiera indirectamente, con semejantes cuestiones a través de un matrimonio civil facultativo. De manera semejante, tampoco el Estado moderno, neutral en su cosmovisión (por más que reconozca determinados valores fundamentales cristianos), puede suministrar un contenido material suficiente al matrimonio; lo único que puede hacer es salvaguardarlo y fijar las formalidades jurídicas precisas para su validez civil. En este punto es donde interviene la diaconía social de la Iglesia. Comprendido de este modo, el servicio de la Iglesia no se reduce a un «service» adicional, sino que contribuye a poner de relieve una dimensión esencial del matrimonio de acuerdo con la concepción cristiana; una dimensión tan trascendental que sin ella no sería plenamente válido un matrimonio entre cristianos. Los matrimonios civil y sacramental constituyen, desde este punto de vista, un todo continuo que para el cristiano únicamente alcanza su compleción interna mediante la forma eclesial prescrita y por ello solo entonces puede ser reconocido como canónicamente válido y como sacramento.

En teoría, también hoy podría la Iglesia volver a un estado de cosas semejante al anterior al decreto tridentino *Tametsi* y posibilitar a sus miembros de manera facultativa tanto un matrimonio civil, reconocido posteriormente como válido y sacramental, como la ceremonia eclesial. Sin embargo, motivos de prudencia pastoral abogan en contra de esa solución propuesta ya por numerosos autores. Pues un matrimonio civil en una sociedad secularizada no es lo mismo que la celebración del matrimonio en aquella sociedad anterior a la Ilustración que se concebía a sí misma, y por principio, como una sociedad religiosa. Fue Lutero quien propuso a este respecto con excesiva naturalidad una concepción premoderna del Estado. Pero el Estado ideológicamente neutral no puede conferir al matrimonio un sentido interno. En consecuencia, la celebración civil del matrimonio conduciría necesariamente a su secularización y a vaciarlo en gran medida de sentido o, en todo caso, convertiría esa donación de sentido del matrimonio en un asunto exclusivamente relegado a la esfera privada de los contrayentes. Pero eso contradice tanto la concepción cristiana del matrimonio como asunto público, cuanto la función de servicio que la Iglesia ha de cumplir con los cónyuges. Por eso, si bien hoy se ha de tender a establecer la relación espontánea, libre ya de la estrecha mentalidad típica de la etapa de la Kulturkampf, en lo referente al matrimonio civil y sus valores humanos, no por eso ha de dejar de considerarse la celebración litúrgica como un signo público muy importante de la fe por el que los esposos se confiesan dispuestos a iniciar su vida matrimonial «en el Señor».

2. El matrimonio como sacramento de la fe

De esa mentalidad secularizada presente en nuestra sociedad se deducen, para la pastoral matrimonial, toda una serie de problemas, nuevos en parte, de entre los que aquí solo

vamos a poder aludir a unos pocos. El problema fundamental consiste en cómo hacer concretamente comprensible y concretamente traducible a la praxis eclesial en las circunstancias actuales esta visión del matrimonio procedente de la fe cristiana. Lo mismo que los demás sacramentos, también el matrimonio es un sacramento de la fe. En consecuencia, solo puede ser celebrado como sacramento a partir de la fe y, en mayor medida aún, solo podrá ser vivido cristianamente desde la fe. Pero en nuestra situación actual cada vez se puede dar menos por supuesta una actitud semejante de fe viva.

Un primer problema muy concreto lo plantea el hecho de la existencia de católicos bautizados pero no practicantes, los llamados cristianos de partida de bautismo, para los que nada dice la celebración del matrimonio por la Iglesia y que, en consecuencia, se casan solo civilmente. ¿Qué valor hay que conceder a esos matrimonios? Es cierto que desde el punto de vista canónico no serán matrimonios válidos, pero ¿es seguro que tampoco sean nada desde el punto de vista humano y cristiano? Para dar una respuesta a esta pregunta habrá que recordar que, de acuerdo con el derecho canónico en vigor, un matrimonio contraído exclusivamente por lo civil puede llegar a ser reconocido como válido canónicamente con efectos retroactivos por el procedimiento de sanarlo en la «raíz» (*sanatio in radice*), es decir, basándose en la existencia de una voluntad de contraer matrimonio[919]. Se reconoce, por tanto, la presencia de una voluntad humana de contraer matrimonio, lo cual diferencia con toda claridad el matrimonio contraído civilmente del mero concubinato. Es cierto que resulta difícilmente conciliable con este procedimiento otra disposición según la cual, después del divorcio o separación de uno de esos matrimonios civiles, cualquiera de los dos cónyuges puede sin dificultades jurídicas contraer un nuevo matrimonio por la Iglesia. El abismo que se abre aquí entre el derecho y la moral supone para muchos, tanto cristianos como no cristianos, un grave escándalo. Con toda razón exigen que la Iglesia defienda en el terreno de su derecho los valores humanos inherentes a un matrimonio celebrado civilmente. Aun cuando no pueda reconocer como canónicamente válido un matrimonio de ese género, debería procurar que nadie acceda dentro de la Iglesia a un derecho como es el de la celebración sacramental y eclesial de un nuevo matrimonio mediante una injusticia como podría ser la disolución culpable de su unión anterior. Habría que pensar, por tanto, si en un caso semejante y de manera análoga a lo que ocurre con el impedimento del «crimen», según el cual nadie que haya cometido asesinato en la persona del primer cónyuge puede contraer un nuevo matrimonio[920], no se podría instituir este otro impedimento «moderno». Con ello la Iglesia se presentaría también en este terreno como la abogada del ser humano[921].

Pero aún podemos dar un paso más. Supuesto que toda la realidad ha sido creada en Jesucristo y supuesto que Dios quiere la salvación de todos los seres humanos en él, Jesucristo es la cabeza de todos los hombres, de tal modo que la gracia de Dios se le ofrece por medio de Jesús al hombre en cualquier situación humana. La Iglesia, en cuanto sacramento universal de salvación, implica, por consiguiente, diversos grados de realización que van desde el «incrédulo de buena fe» hasta el cristiano católico en estado

de gracia santificante[922]. Por ello cualquier voluntad humana de contraer matrimonio constituye de por sí una realización incompleta del misterio de Cristo y de la Iglesia, que tiende a desarrollar de manera cada vez más adecuada su interior entelequia religiosa y cristiana. Esto puede cobrar una particular relevancia en aquellos casos en los que, por el motivo que sea, no es posible un matrimonio eclesial y sacramental, existiendo, sin embargo, una voluntad de contraerlo, no ya únicamente humana sino también cristiana (por ejemplo, en la situación de los divorciados que se vuelven a casar). Estos podrán confiar en que Dios les concede la gracia necesaria para cumplir sus obligaciones y en que su unión, en razón de la fe, que tal vez haya de manifestarse en la penitencia por la culpa que se haya tenido en el fracaso del primer matrimonio, participa en el misterio de Cristo y de la Iglesia.

Todavía se nos plantea otro problema pastoral: ¿y qué sucede cuando uno de esos «cristianos de partida de bautismo», por guardar las apariencias sociales o en razón de una mayor solemnidad, se acerca a contraer matrimonio por la Iglesia sin creer en su sentido interno? ¿Se le podrá en ese caso aconsejar, de modo análogo a como se difiere el bautismo, un retraso en la boda, es decir, se le podrá disuadir de que lo celebre por la Iglesia proponiéndole el mero matrimonio civil? ¿Puede un párroco en un caso extremo llegar a denegar el matrimonio sacramental? El problema nos lleva a plantear la cuestión de la relación razonable que ha de existir entre fe y sacramento, cuestión particularmente urgente en nuestra sociedad secularizada.

La teología católica parte tradicionalmente de la identidad entre matrimonio canónicamente válido y matrimonio sacramental. De acuerdo con ella, cualquier matrimonio canónicamente válido es *eo ipso* también un matrimonio sacramental. En contra de esta tesis de identidad se objeta a menudo, últimamente, que se trata de un «automatismo», cuando no de una concepción mágica de los sacramentos. Pero esa objeción supone una comprensión errónea de la doctrina católica de los sacramentos. La doctrina sacramental católica rechaza por principio un sacramento automático y un sacramento sin fe. Lo que hace es distinguir en todos los sacramentos entre una validez objetiva en razón de su realización «objetiva» (*ex opere operato*) y la fecundidad de la gracia que presupone la disposición subjetiva (*opus operantis*). Elemento integrante de la realización «objetiva» es la presencia al menos de un mínimo de intención tanto por parte del que administra como por parte de quien recibe el sacramento[923]. Dado que son los esposos los que se administran mutuamente el sacramento y que, por consiguiente, son a la vez administradores y receptores, deberán poseer, como momento integrante de su consentimiento, la intención de casarse «en el Señor». En caso contrario no habría ni matrimonio canónicamente válido ni matrimonio sacramental.

¿Y en qué consiste más en concreto esa intención? Conforme a la doctrina tradicional[924], esa intención no tiene por qué ser actual, o lo que es lo mismo, no tiene por qué darse conscientemente en ese instante; basta con que esté virtualmente presente. No tiene, claro está, que orientarse únicamente a realizar la acción exterior con sus circunstancias acostumbradas (lugar, tiempo, vestido, etc.); pero tampoco tiene que

tratarse de una intención especial y refleja, es decir, no tiene por qué referirse expresamente a la administración del sacramento, a su finalidad y a sus efectos. Basta con la intención general y directa de hacer lo que los cristianos pretenden con ese rito. Aplicándolo al sacramento del matrimonio, esto quiere decir que los cónyuges no necesitan tener la intención, en el momento de contraer matrimonio, de administrar o recibir un sacramento de la Iglesia católica. Es suficiente que tengan la intención de casarse al modo de los cristianos. Esa voluntad de contraer matrimonio implica la intención de recibir el sacramento del matrimonio mientras no se la niegue expresamente[925].

Esto constituye, sin duda, una definición minimalista y por supuesto no refleja el ideal de fe e intencionalidad exigido en el matrimonio. Pero aun en esta definición minimalista no existe matrimonio válido y sacramental sin por lo menos un mínimo de fe. La consecuencia que se sigue de esta constatación es doble: 1. La Iglesia, a través de su mensaje y en particular mediante la preparación para el matrimonio y la predicación con motivo de las bodas, debe hacer cuanto esté en su mano por transmitir una interpretación del sacramento del matrimonio basada en la fe. Al hacerlo no debe contentarse con el mínimo necesario para la validez, aunque no fuera más que por garantizar la eficacia salvífica del sacramento, sino que debe tender a una mayor profundización de la comprensión cristiana del matrimonio. 2. A aquellos esposos que, a pesar de todos los esfuerzos pastorales, no acepten de forma expresa las condiciones mínimas aludidas, habrá que aconsejarles que difieran el matrimonio por la Iglesia de modo análogo a como se aconseja, en otros casos, diferir el bautismo. Es obvio que esto solo se dará en algún caso extremo; por lo general habrá que presuponer, mientras no se demuestre lo contrario, que quien desea el matrimonio por la Iglesia dispone también de la correspondiente intencionalidad. Además, solo se podrá aplicar ese retraso en la celebración del matrimonio tras un esfuerzo pastoral muy intensivo. De todos modos, si se diese el caso de tener que emplear este medio y hacer que los esposos no contraigan un matrimonio eclesialmente válido, por más que honorable en cuanto a sus valores humanos, no se les hace por ello injusticia alguna, sobre todo en una sociedad tan ampliamente secularizada y tolerante como la nuestra. Se tratará más bien de una obligación de autenticidad.

Para concluir, no nos queda más que hacer una leve referencia a las consecuencias pastorales de estas reflexiones dogmáticas. Si en el curso de los últimos decenios y debido a la situación de la sociedad moderna, hablamos de forma más expresa de lo que anteriormente se hacía, tanto por lo que atañe al matrimonio como a los demás sacramentos, de un «sacramento de la fe», esto supone que la dedicación pastoral va adquiriendo una importancia que aún no valoramos suficientemente.

La consecuencia pastoral más importante que podemos extraer de la situación cambiante por lo que respecta al matrimonio cristiano en una sociedad secularizada consiste en la exigencia de una pastoral matrimonial mucho más intensiva. En ella habrá que incluir la preparación para el matrimonio (grupos de novios, etc.), la orientación

matrimonial, la promoción de círculos matrimoniales y familiares, así como la exposición de la visión cristiana del matrimonio en la predicación, en la catequesis, en el trabajo con la juventud y con los adultos y en las publicaciones eclesiásticas; sin descuidar la preparación detallada de la misma celebración litúrgica del matrimonio. Si todo esto se logra, al menos en una cierta medida, la crisis actual puede convertirse en la gran oportunidad de acceder a una concepción del matrimonio humanamente más plena y cristianamente más profunda. Tal debe ser en definitiva la meta suprema de todos los esfuerzos reformadores.

Pero una pastoral matrimonial de esas características no puede ser acometida de una forma aislada. Constituye más bien un punto álgido en el que deben entrar en juego conjuntamente todos los fundamentos de la fe cristiana (cf. *supra*, caps. 1 y 2). Y de lo que se trata en la fe cristiana es de la decisión total del ser humano por un Dios que en Jesucristo se decidió totalmente en favor del hombre. El amor y la fidelidad incondicionales de Dios hacen posibles y demandan nuestro amor y fidelidad incondicionales. El matrimonio vivido cristianamente constituye una concreción de la vida cristiana a partir de la fe que se hace efectiva en el amor (Gal 5,6). La ejercitación en la fe es, por consiguiente, el mejor servicio, el contenido propiamente tal, el presupuesto y la meta de toda pastoral matrimonial bien orientada.

17.

La familia, Iglesia doméstica.

¿Qué significa el matrimonio como sacramento?

I. La dimensión del amor entre el varón y la mujer

Todos hablan del amor. Según una estadística léxica, el vocablo «amor» se cuenta entre las familias semánticas más empleadas en nuestra lengua. Difícilmente habrá otro término del que tanto se abuse, otro término que tanto se tergiverse y desfigure, que tan melindrosamente se utilice. La Biblia habla otro lenguaje. Comienza con la afirmación de que Dios crea al ser humano a su imagen y semejanza, como varón y mujer. Con ello, la Biblia habla de la incondicional dignidad de todo hombre, del carácter sagrado de todo ser con rostro humano. Esta dignidad engloba también el cuerpo y la sexualidad del hombre. Por eso, esta última nunca puede ser solamente objeto de la necesidad y la lujuria. Pero la única esencia del ser humano se plasma de un doble modo: como varón y como mujer. Ambos son iguales por lo que respecta a la dignidad de su condición humana. La Biblia nunca dice que la mujer sea menos valiosa que el varón. Pero, sin perjuicio de su igualdad, la mujer y el varón son también distintos; y esta diversidad atañe no solamente a la pequeña diferencia biológica existente entre ellos, sino que llega, como sabemos por la ciencia médica actual, hasta las últimas células de la persona. La igualdad y la diversidad juntas constituyen la tensión y la fascinación existentes entre el varón y la mujer. Puesto que ninguno de los dos por separado, ni el varón ni la mujer, agotan la totalidad de la condición humana, se sienten remitidos el uno al otro con una fuerza casi irresistible y solo en el amor recíproco encuentran su cumplimiento. «Por eso –se dice en la Biblia– el hombre abandona padre y madre, se junta a su mujer y se hacen una sola carne [esto es, un "nosotros"]».

¿En qué consiste este amor entre el varón y la mujer? Posee múltiples dimensiones. De forma algo simplificadora cabe distinguir tres de ellas. En primer lugar hay que mencionar el amor sexual. Quien lea la Sagrada Escritura se percatará enseguida de que esta en modo alguno fomenta una mojigata represión en este terreno ni convierte lo sexual en tabú. La sexualidad es un don creado bueno que Dios otorga al hombre para su felicidad. Pero, para ser plenamente humana, necesita de una segunda dimensión: la del amor erótico, el sentirse personalmente afectado, el estar encantado y cautivado por el compañero o la compañera, la alegría por el hecho de que el otro existe y uno lo ha encontrado, la dicha de poder estar con él. La sexualidad solo es verdaderamente digna cuando se engloba en este amor de la persona entera. Pero todavía existe una tercera dimensión: mientras que el eros se orienta a los encantos del otro y se siente atraído por él y feliz en su presencia, el *agápē* (esta es la voz griega con la que el Nuevo Testamento designa el amor en sentido estrictamente cristiano) no es un amor que persiga la propia satisfacción y felicidad, sino un amor de donación. No piensa tanto en sí mismo como en hacer feliz al otro y justo en ello encuentra la propia felicidad. No quiere tener, sino existir para el otro. Va asociado a la entrega y al sacrificio. Aquí se cumple aquello de que quien busca su vida la perderá. Pero quien la pierde en libertad, ese es quien de verdad la encuentra.

Las tres dimensiones del amor forman una unidad. Sin el amor sexual, el amor erótico y el amor de donación serían inanes; sin el amor erótico y el amor de donación, el

amor sexual sería indigno del ser humano. En tal caso, no acogería al otro en su dignidad humana, sino que se aprovecharía de él como medio para satisfacer la lujuria. Sin el amor de donación, el amor puramente erótico sería inestable y errático. Sobre el eros solo no cabe construir una relación duradera. La integración de la sexualidad en el conjunto de la persona humana es lo que se quiere decir con el término «castidad», que suena anticuado, pero en realidad es sumamente actual. La castidad en modo alguno comporta la represión o desatención de la sexualidad humana; antes bien, implica una fuerza espiritual que protege al amor contra los peligros del egoísmo y la agresividad, conduciéndolo así a su desarrollo pleno.

De esta visión personal e integral del amor humano se deriva una importante consecuencia, que tiene relevancia decisiva para todo lo demás: el amor se realiza en la fidelidad. Amar a alguien significa aceptarlo y aprobarlo sin condiciones en su incondicional dignidad personal. El amor dice: quiero que seas, ¡qué bien que existes! La incondicional dignidad de la persona humana exige amor incondicional, o sea, sin reservas, total; exige fidelidad en el amor. La entrega recíproca en el amor no tolera limitaciones ni reservas. No es posible amar hasta que uno cambie de opinión. En Colonia el papa [Juan Pablo II] dijo: «No se puede vivir solo a prueba ni tampoco morir solo a prueba. No se puede amar solo a prueba ni tampoco aceptar a otro solo a prueba y temporalmente». Quien frente a ello proclama no obstante el amor a prueba, ese debe preguntarse ante todo por el destino de los niños y las personas mayores, en especial por el destino de las mujeres senescentes. Es posible que en nuestra forma de monogamia de por vida se sufra mucho. Sin ella se sufriría mucho más, de eso no cabe duda alguna.

El amor que se realiza en fidelidad es, en el fondo, un misterio. En el amor la persona se embarca en algo que no está totalmente en su mano. No puede garantizar su futuro ni el del otro. Así, el amor entre el varón y la mujer remite más allá de sí. Es una pregunta que no puede contestarse a sí misma. Indica que la persona se adentra en un misterio sobre el que no dispone. Amar: ¿quién puede hacerlo por sus propias fuerzas? El amor es un don, una forma de la gracia que precisa sin cesar del perdón y de la posibilidad de comenzar de nuevo. Por eso, no es casualidad que, en todas las culturas de la humanidad, las nupcias se celebren al amparo de símbolos religiosos. De ahí que la caracterización que la Iglesia católica hace del matrimonio como sacramento no sea una interpretación que se le añade y superpone al enlace nupcial. El amor humano, ya en su forma humana general, tiende a semejante perfección. Por eso, la pregunta: ¿qué es el amor?, lleva de por sí a esta otra pregunta: ¿qué es el matrimonio? ¿Qué significa que el matrimonio sea un sacramento?

II. El matrimonio como sacramento

Como todos ustedes saben, en esta cuestión existe una diferencia entre nosotros los católicos y nuestros hermanos y hermanas protestantes. Es sabido que Lutero calificó al matrimonio de algo mundano. Con ello no quería decir que sea algo puramente profano, sin relación alguna con la fe cristiana. Semejante concepción secularizada del matrimonio le era ajena. Pensaba que el matrimonio pertenece al orden de la creación, pero no al orden de la redención. No puede haber duda de que el matrimonio forma parte del orden de la creación. Como hemos oído, está fundamentado ya en los dos relatos de creación del Antiguo Testamento. Pero el amor entre el varón y la mujer remite más allá de sí mismo. Es una única pregunta por un amor mayor y más abarcador, que lo sostiene y envuelve. Ya en el Antiguo Testamento deviene imagen y símil, más aún, gramática del amor y la fidelidad de Dios a su pueblo. Entre la alianza matrimonial y la alianza salvífica de Dios existe, por consiguiente, una relación intrínseca. Esto se consuma en la nueva alianza inaugurada en Jesucristo.

Donde más claramente se advierte la actitud de Jesús ante el matrimonio es en la perícopa de Mc 10, en la que se plantea la cuestión del divorcio. Para fundamentar su precepto de que el ser humano no debe separar lo que Dios ha unido, Jesús invoca el orden de la creación. Pero Jesús sabe también que el orden de la creación es cuestionado y pervertido por la dureza de corazón de los hombres. Sabe que la dureza de corazón, la mezquindad y el desamor del pecado tienen repercusiones devastadoras cabalmente en este ámbito. Mediante su acción salvífico-mesiánica, Jesús quiere restablecer el orden originario concediendo al ser humano un corazón nuevo. Con ello, en la predicación de Jesús el matrimonio pertenece tanto al originario orden de la creación como al orden de la salvación. Pertenece al reinado de Dios como reinado del amor y la fidelidad divinos. Ya Pablo exhorta a contraer matrimonio «en el Señor» (cf. 1 Cor 7,39). Y la Carta a los Efesios puede incluso afirmar en su famoso capítulo 5 que la alianza entre el varón y la mujer se encuadra en el misterio de la alianza entre Cristo y la Iglesia. Esto quiere decir que en el matrimonio se actualiza a su manera el amor y la fidelidad de Dios revelados en Jesucristo. En el matrimonio entre cristianos, el amor humano entre el varón y la mujer es envuelto y sostenido por el amor y la fidelidad de Dios en Jesucristo. La fuerza de la cruz y resurrección de Jesucristo sostiene y santifica a los cónyuges cristianos. Purifica y fortalece el amor humano y lo convierte en signo e instrumento del amor divino. Por eso, el concilio Vaticano II glosa de la siguiente manera la sacramentalidad del matrimonio: «El genuino amor conyugal es asumido en el amor divino y se rige y enriquece por la virtud redentora de Cristo y la acción salvífica de la Iglesia». En una palabra, que el matrimonio sea sacramento quiere decir que el matrimonio es de manera especial signo de la cercanía y la filantropía de Dios. Por lo que atañe al contenido, esto no está tan alejado de la manera en que muchos cristianos protestantes entienden el matrimonio.

En el presente contexto no podemos decir ni mucho menos todo lo que habría que decir sobre este tema. Por eso me circunscribo a un único aspecto, ampliamente debatido y en extremo controvertido. Si el amor entre el varón y la mujer es imagen del amor de

Dios, entonces debe ser sobre todo amor creador, un amor que se proyecta más allá de los cónyuges. El amor conyugal se convierte entonces en servicio a la vida. La íntima unidad de amor marital y servicio a la vida resulta ya del orden natural en la creación y del sentido común de la humanidad. También en el orden de la gracia el dar fruto es inherente al amor.

En lo dicho hasta ahora existe acuerdo no solo entre los cristianos, sino, en el fondo, también entre todos los hombres de buena voluntad. Los problemas y los diferentes puntos de vista existentes incluso entre cristianos católicos no conciernen a la orientación fundamental del amor conyugal hacia la concepción de los hijos, sino a la cuestión de qué significa esto en el caso individual concreto, en especial en relación con la pregunta de qué métodos de paternidad y maternidad responsable, es decir, de control de la natalidad son moralmente permisibles y cuáles no. Por desgracia, el debate intraeclesial se ha centrado en exceso y de forma demasiado unilateral en esta discusión sobre métodos. Más importante que el debate sobre métodos me parece el debate sobre qué motivos resultan determinantes para la elección de este o aquel método. Aquí es donde debería producirse sobre todo la contribución de la Iglesia.

Sería del todo injusto e inadecuado reducir los problemas solamente al egoísmo de la gente y su aversión al sacrificio. Los problemas tienen un fundamento objetivo. Brotan en primer lugar del progreso médico, que ha reducido de manera considerable la mortalidad infantil al tiempo que ha incrementado la expectativa de vida de las mujeres. De ambos logros deriva el problema del exceso de población en el Tercer Mundo. Los problemas surgen además de las exigencias notablemente más elevadas que hoy plantea la educación de los hijos. Un hijo requiere hoy bastante más tiempo, atención y solicitud de lo que por término medio seguramente era antaño el caso. A ello se añaden cargas adicionales, máxime para la mujer, viviendas pequeñas, problemas económicos y sanitarios, a menudo incluso palmarias discriminaciones de las familias numerosas. Tampoco debemos callar, ciertamente, el hecho de que hoy está muy extendida una *anti-life mentality*, una mentalidad contraria a la vida. Con frecuencia va asociada al miedo ante el futuro. Algunos hasta se preguntan si es bueno vivir, si no sería mejor no haber siquiera nacido. Dudan de que sea bueno dar la vida a otros. Una actitud tan hostil hacia la vida puede presentarse con facilidad asociada a un egoísmo que ve el sentido y el cumplimiento de la vida casi exclusivamente en los bienes materiales y se priva, por tanto, de la riqueza que significan los niños, con su espontaneidad y naturalidad.

Resulta, por supuesto, de todo punto imposible tratar adecuadamente en el presente contexto todos estos problemas. Tan solo me gustaría señalar dos cosas. Por una parte, es importante percatarse de que también la doctrina de la Iglesia habla de paternidad responsable. Ya el concilio declaró, y el papa [Juan Pablo II] lo ha reiterado con énfasis en Colonia, que los padres deben decidir en conciencia y ante Dios el número de hijos que quieren tener. Así pues, la doctrina eclesiástica persigue que se tomen decisiones moralmente responsables; en modo alguno propugna un biologismo. Por otra parte, en esta como en otras cuestiones, la conciencia debe orientarse, ciertamente, por el orden objetivo de valores, dado por Dios, y por criterios objetivos, que, según la visión católica,

han sido interpretados de manera vinculante por el magisterio eclesiástico. En consecuencia, el cristiano católico (como afirmó el Sínodo común de las diócesis alemanas) debe tener en cuenta en su decisión la interpretación que la Iglesia da al orden divino. Cuando la Iglesia exhorta a no separar artificial y arbitrariamente las dos metas de sentido del matrimonio, o sea, el amor mutuo y el servicio a la vida, tras ello se halla la idea de que el amor es algo integral que no puede ofrecerse parcialmente, sino solo de modo incondicional y sin reservas. Tras ello se encuentra asimismo la idea de que, en último término, los problemas personales no pueden resolverse técnica ni farmacológicamente, sino solo con ayuda de medios personales. Entre estos se cuentan la aceptación de los tiempos de la persona, de la mujer y, con ello, la aceptación del diálogo, del respeto mutuo, de la responsabilidad común, del autodominio.

Todo esto son, más o menos, citas literales de la *Familiaris consortio*. A muchos cristianos, incluso a muchos cristianos comprometidos, les suenan anacrónicas. El papa y los obispos, en cambio, las entienden como palabra profética y como llamada a un nuevo humanismo del amor, que se desmarque críticamente de algunas ideas rectoras de la moderna civilización occidental. Esta crítica a un modo unilateralmente racional y funcional de ver las cosas y a la confianza acrítica en las posibilidades de las intervenciones tecnológicas en la naturaleza se está intensificando en la actualidad. En el sínodo de los obispos fue planteada sobre todo por obispos del Tercer Mundo.

Hay algo que, sin embargo, debería ser reconocido por todas las partes; a saber, que en estas cuestiones no existen ni pueden existir soluciones ni métodos simples y exentos de problemas en todos los sentidos. Una nueva cultura de amor respetuoso solamente puede darse como camino laborioso que se inicie en la conciencia del individuo y se recorra mediante numerosos pasos concretos. El último sínodo de los obispos fue, por eso, suficientemente realista; y debemos estar agradecidos de que haya llamado la atención sobre esta ley de los pasos concretos, así como del crecimiento y la maduración progresivos. Para avanzar aquí paso a paso, se necesita sobre todo, además de la oración, la conversación personal y el esfuerzo personal, un diálogo paciente y en modo alguno sencillo con las ciencias humanas modernas.

En este punto me gustaría interrumpir el tema. La referencia a una nueva cultura del amor nos ha vuelto a remitir al final a los contextos más abarcadores, de los que ahora debemos ocuparnos de nuevo. Y esto lo vamos a hacer bajo el marbete de una tercera expresión clave: el matrimonio y la familia como Iglesia doméstica.

III. El matrimonio y la familia como Iglesia doméstica

A muchas personas, hablar del matrimonio y la familia como Iglesia doméstica se les antoja hoy un romanticismo alejado de la vida y la realidad, por lo que les cuesta entenderlo. Cuando hablamos de «Iglesia doméstica», con el término «Iglesia» no nos referimos, por supuesto, a la iglesia de piedras muertas, sino a la Iglesia de piedras vivas, a la Iglesia como comunidad de los creyentes. Tales comunidades de personas solamente pueden perdurar si se componen de células pequeñas y abarcables. Así, la familia es, ya según la tradición israelita, el principal protagonista de la vida religiosa, como muestra, por ejemplo, la fiesta de la Pascua judía. El verdadero lugar de esta celebración es la familia. En el Nuevo Testamento, la Iglesia, el nuevo pueblo de Dios, no es solo –ni principalmente– una organización universal; la Iglesia se realiza no solo como Iglesia local, sino también como Iglesia doméstica. Ella es la verdadera Iglesia de base. Los primeros cristianos se reunían en sus casas para celebrar la eucaristía. No en vano, la Iglesia es caracterizada, a la inversa, como familia de Dios.

La familia no solo es, por consiguiente, objeto de la pastoral eclesiástica; es el lugar en el que se realiza la Iglesia. Es un sujeto relativamente autónomo y con entidad propia de la responsabilidad salvífica de la Iglesia. Cabe afirmar incluso que la familia es la piedra de toque de la Iglesia. En ella deben ser vividas, ejercidas y transmitidas las actitudes básicas de la fe cristiana. En la seguridad de la familia, los niños pueden y deben experimentar por primera vez qué significa ser aceptados y amados por Dios. Si la fe no se transmite en la familia, todo lo que más tarde hagan la clase de religión y la catequesis será edificar sobre arena. El sínodo común de las diócesis alemanas afirma con razón que la familia constituye, en la mayoría de los casos, el destino de fe del niño. Pero en la familia debe hacerse patente también qué significa que somos llamados a la libertad de los hijos de Dios. En ella los niños, conforme crecen, deben experimentar qué significa recibir de los padres más y más libertad, tener que asumir responsabilidad propia. Todos sabemos que esto puede ser para ambas partes, máxime hoy, un proceso sumamente doloroso y a menudo dramático. Sin embargo, desde el punto de vista de la fe representa también un necesario proceso de crecimiento y maduración. Al fin y al cabo, la familia es el lugar originario del apostolado laical. A los padres les corresponde, como el papa ha acentuado expresamente con frecuencia, un verdadero ministerio en la Iglesia. De la cultura familiar cristiana forma parte, por consiguiente, la oración, las fiestas y símbolos comunes y, sobre todo, el diálogo y, si es necesaria, la dura disputa sobre cuestiones religiosas. Es preferible la polémica antes que la paralizadora ausencia de diálogo, una situación en la que ni unos ni otros tienen ya nada que decirse.

Ante todo ello una familia cristiana se encontraría por completo sobrepasada, máxime en la actualidad, si no estuviera incorporada a la comunión de camino y de fe de la comunidad. Para no quedar expuesta sin protección al anonimato y, en gran medida, a la hostilidad contra la familia de la sociedad moderna, la familia necesita, hoy más que nunca, de la comunidad como espacio vital. Guarderías, misas de niños, clase de religión en la escuela, catequesis comunitaria, pastoral de jóvenes, seminarios y veladas con

padres y madres, talleres de madres y mujeres, asesoramiento de matrimonios y familias y también en lo relativo a la educación, así como algunas actividades más, son formas concretas en las que las comunidades cristianas pueden prestar, y de hecho prestan, ya un servicio al matrimonio y a la familia.

Pero con ello no es suficiente: la Iglesia y las comunidades no existen en último término para sí mismas. La Iglesia es sacramento, o sea, signo e instrumento de la salvación para el mundo. Así, a la familia cristiana como Iglesia doméstica le corresponde también una función esencial de cara a nuestra sociedad actual. En efecto, la familia es la célula fundamental de la sociedad humana. Es la escuela de las virtudes sociales, sin las que no puede existir sistema social alguno. Solo de ella puede partir una renovación de nuestra sociedad. Aquí tiene que ser suscitada sobre todo la capacidad de amar, que es la verdadera alternativa a nuestra actual civilización, tan egoísta. Solo sobre este trasfondo puede hacérsele a uno manifiesto el terrible destino de las personas sin familia, de las familias separadas e incompletas.

Si es cierto que el matrimonio y la familia son la célula germinal de la sociedad y del Estado, sin duda también es cierto, a la inversa, que el Estado y la sociedad tienen el deber de proteger el matrimonio y la familia y de crear condiciones en las que estos pueden desarrollarse con libertad. Entonces, la política de familia debería convertirse, en mayor grado de lo que actualmente es el caso, en una perspectiva general de la política. Cabalmente en épocas difíciles desde el punto de vista económico es necesario demostrar que entre nosotros la persona tiene prioridad sobre las cosas.

IV. La juventud y el matrimonio

Aunque tampoco de la juventud cabe hablar, por supuesto, en general, existe un sintagma que hoy expresa cual rayo de luz la modificada actitud de la generación joven. Se ha generalizado hablar de «pareja de hecho» allí donde antes se hablaba de concubinato o amancebamiento. El cambio léxico es señal de un profundo cambio en la valoración social de las parejas no casadas.

Tras esta nueva expresión se encuentran formas de convivencia tan diversas como los motivos para asumirlas. La mayoría de las veces se trata de una suerte de matrimonio a prueba, de una etapa en un proceso de contraer matrimonio que se dilata largo tiempo. Rara vez existe un rechazo por principio de la institución matrimonial. Entre los motivos que han llevado a la nueva situación hay que mencionar en primer lugar la transformada comprensión del rol de las mujeres jóvenes solteras. Puesto que casi siempre trabajan fuera de casa, no necesitan casarse para tener seguridad material. En efecto, contraer matrimonio y fundar una familia suele estar en conflicto con los intereses profesionales, que para muchas de ellas tienen prioridad sobre la existencia como fiel madre y ama de casa. En segundo lugar hay que llamar la atención sobre la transformada actitud hacia la sexualidad y sobre la revolución de la moral sexual. Sexo y felicidad son hoy sinónimos para muchos o al menos el sexo se tiene por fundamental para la autorrealización personal. Y puesto que se da, por una parte, el fenómeno de la aceleración, de la temprana madurez sexual y, por otra, la prolongada formación profesional y, a resultas de ello, la demora por regla general de las nupcias, muchas parejas jóvenes empiezan a convivir mucho antes de contraer matrimonio, decisión para la cual encuentran en la actualidad un elevado grado de comprensión y reconocimiento. A ello se añaden razones económicas y jurídicas. Un matrimonio legal conlleva la pérdida de la beca académica o formativa o, en el caso de los divorciados o viudos, de la pensión. También existen, por supuesto, miedo a vincularse de por vida y aferramiento individualista y a menudo egoísta a la independencia personal, como se pone de manifiesto, por ejemplo, en el fenómeno de los solteros. Pero es necesario mencionar asimismo objeciones de principio contra el matrimonio como institución, que se percibe como reliquia burguesa, como camisa de fuerza o, al menos, como modelo no precisamente atrayente, etc. Ya solo las expresiones «matrimonio» o «certificado matrimonial» muestran que la institución es vista como algo meramente exterior, como mera apariencia, como formalidad jurídica, como un corsé molesto y restrictivo. No se tolera, por así decir, la intromisión del Estado ni de la Iglesia en el ámbito de las relaciones privadas. «Pareja de hecho» (o en Alemania, «matrimonio sin papeles») se ha convertido en expresión de libertad interior y exterior.

Salta a la vista que con ello se juzga de manera fundamentalmente equivocada la esencia de una institución legal. Por su propio sentido, una institución legal en modo alguno representa una intromisión autoritario-estatal o jerárquica en un asunto privado, sino una protección de este frente a influencias ajenas. El derecho estatal y el derecho canónico no pretenden, por tanto, sino garantizar el espacio personal del matrimonio y la

familia y, dentro de tal espacio, proteger ante todo a los más débiles. Para la persona, que es un ser social, semejante protección pública y social no representa nada exterior, sino algo esencial e indispensable. Quienes viven como pareja de hecho están, por eso, más o menos desprotegidos en caso de conflicto legal. Pero más importantes aún que estas reflexiones desde la óptica legal son las consideraciones desde una perspectiva humana. Una convivencia asumida a modo de prueba y en la que la pareja esté a examen constituye, sobre todo para la persona más sensible de las dos, una carga psicológica, un factor de inseguridad interior y exterior. La separación suele acarrear heridas profundas. Por eso, el pensamiento cristiano, sobre todo el católico, no buscará relajar la institución de la familia, sino consolidarla. Ello no significa fomentar una institución rígida y anquilosada, También según la concepción católica es el matrimonio un proceso dinámico, una comunidad de vida que descansa en el amor, la libertad y la responsabilidad. De ahí que el matrimonio cristiano esté abierto a una renovación y profundización de su forma y no se encuentre atado a una imagen muy determinada, fruto de la historia. Se pueden y se deben aportar nuevas experiencias, el nuevo sentimiento vital de una generación joven, a fin de que el inagotable misterio del matrimonio y la familia se conozca con mayor profundidad y se realice mejor[926]. Esto nos confronta a todos con una tarea de aprendizaje. Con ello se formula en especial un anticipo de confianza en la generación joven. Semejante renovación debe acontecer tanto en la escucha de la palabra de Dios y el ejemplo de Jesús como con la vista puesta en la situación presente. La palabra y el ejemplo de Jesús nos dicen: sin fidelidad, sin sacrificio y renuncia, sin servicio, no es posible el amor. El seguimiento de Jesús en el matrimonio y la familia es la verdadera alternativa a nuestra civilización tardoburguesa y su crisis del matrimonio y la familia. Hagamos de él el fermento de una renovación y la base de una nueva cultura del matrimonio y la familia. Esta podría ser una contribución esencial, quizá la más esencial, de los jóvenes cristianos a la renovación del mundo desde el espíritu de la fe.

AA = *Apostolicam actuositatem*, decreto del Vaticano II sobre el apostolado de los seglares

AG = *Ad gentes*, decreto del Vaticano II sobre la actividad misionera de la Iglesia

AKathKR = *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, Innsbruck 1856

ATD = *Das Alte Testament Deutsch*

BK.AT = *Biblischer Kommentar. Altes Testament*

Cath (M) = *Catholica. Vierteljahresschrift für Ökumenische Theologie*, Paderborn – Münster 1932ss

CD = *Christus Dominus*, decreto del concilio Vaticano II sobre el oficio pastoral de los obispos

CFT = *Conceptos fundamentales de la teología*, 4 vols., dir. por H. Fries, Cristiandad, Madrid 1966 [orig. al.: HThG]

CIC = *Codex Iuris Canonici*, Código de Derecho Canónico, Roma 1983 (si se cita el CIC de 1917 se indica expresamente añadiendo esta fecha)

CollBruggGand = *Collationes Brugenses et Gandavenses*, Gent – Gand (Bélgica) 1955ss

Conc (D) = *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie*, Einsiedeln – Mainz 1965ss

Conc (Esp))= *Concilium. Revista internacional de teología*, Verbo Divino, Estella 1965ss

CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 95 vols., Salzburg 1866ss

DH = H. Denzinger y P. Hünermann, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, latín-alemán, Freiburg i.Br. 1991[37] [trad. esp. de los textos orig.: *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 2006]

DThA = *Die Deutsche Thomas-Ausgabe*, Graz et al. 1933ss

DThC = *Dictionnaire de théologie catholique*, 30 vols., ed. por A. Vacant y E. Mangenot, cont. por E. Amann, Paris 1899ss, 1930ss

DV = *Dei Verbum*, constitución dogmática del Vaticano II sobre la divina revelación

EKK = *Evangelisch-Katholischer Kommentar*, 37 vols., dir. por H.-J. Klauck, U. Luz et al., Ostfildern – Neukirchen 1975ss

EKL = *Evangelisches Kirchenlexikon. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch*, ed. por H. Brunotte y O. Weber, Göttingen 1955ss

EvTh = *Evangelische Theologie*, Tübingen 1934ss

FS = *Festschrift*, libro homenaje

GE = *Gravissimum educationis*, declaración del Vaticano II sobre la educación cristiana de la juventud

Greg = *Gregorianum*, Roma 1920ss

GS = *Gaudium et spes*, constitución pastoral del Vaticano II sobre la Iglesia en el mundo actual

GuL = *Geist und Leben*, Würzburg 1926ss

HDG = *Handbuch der Dogmengeschichte*, 21 tomos, dir. por M. Schmaus et al., Freiburg – Basel – Wien 1951ss, en curso de publicación [trad. esp. parcial: *Historia de los dogmas*, BAC, Madrid 1973ss]

HerKorr = *Herder Korrespondenz*, Freiburg i.Br. 1946ss

HPhG = *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*

HPrTh = *Handbuch der Praktischen Theologie*, Berlin 1975ss

HPTh = *Handbuch der Pastoraltheologie*, 5 vols., dir. por F.-X. Arnold, K. Rahner et al., Freiburg i.Br. 19712

HThG = *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, 2 vols., dir. por H. Fries, München 1962-1963 [trad. esp.: CFT]

HThK.NT = *Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, 13 vols., Freiburg i.Br.

HWPH = *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 vols., dir. por J. Ritter et al., Basel 1971-2007

IkaZ = *Internationale katholische Zeitschrift «Communio»* (a partir de 1979, con algunas interrupciones, algunos de sus artículos se publican también en español en la *Revista Internacional de Teología «Communio»*)

KABI = *Kirchliches Amtsblatt der Diözese Rottenburg-Stuttgart*

KatBl = *Katechetische Blätter*, München 1875ss

LCI = *Lexikon der christlichen Ikonographie*, fundado por E. Kirschbaum y editado por W. Braunfels, 8 vols., Freiburg i.Br. 1968-1975 (reimp. 1990)

LG = *Lumen gentium*, constitución dogmática del Vaticano II sobre la Iglesia

LJ = *Liturgisches Jahrbuch*, Trier 1951ss

LThK2 = *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2.ª ed., 10 vols. e Índices, dir. por J. Höfer y K. Rahner, Freiburg i.Br. 1957-1967

LThK3 = *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3.ª ed., 10 vols. e Índices, dir. por W. Kasper et al., Freiburg i.Br. 1993-2001

LuM = *Liturgie und Mönchtum*, Maria Laach 1948-1968

MThZ = *Münchener theologische Zeitschrift*, St. Ottilien 1950ss

MySal (D) = *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, 5 tomos en 7 vols. y un vol. suplementario, ed. por J. Feiner y M. Löhrer, Einsiedeln – Zürich – Köln 1965-1981 [trad. esp.: MySal (Esp)]

MySal (Esp) = *Mysterium salutis: manual de teología como historia de la salvación*, 5 tomos en 8 vols., Cristiandad, Madrid 1969-1984 [orig. al.: MySal (D)]

NRTh = *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles 1869ss

NTD = *Das Neue Testament Deutsch*

NZSyTh = *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, Berlin 1980ss

OCWK = *Obra Completa de Walter Kasper*, edición en lengua española publicada por la editorial Sal Terrae

OT = *Optatam totius*, decreto del Vaticano II sobre la formación sacerdotal

PG = *Patrologia Graeca*, ed. por J. P. Migne, 161 volúmenes, Paris 1857-1866

PL = *Patrologia Latina*, ed. por J. P. Migne, 217 volúmenes, Paris 1878-1890

PO = *Presbyterorum ordinis*, decreto del Vaticano II sobre el ministerio y vida de los presbíteros

QD = *Quaestiones disputatae*, colección publicada por la editorial Herder, Freiburg i.Br.

RAC = *Reallexikon für Antike und Christentum*, 24 vols. y varios vols. supls., ed. por Th. Klauser, Stuttgart 1941 (1950)-2012

RDC = *Revue de Droit Canonique*, Strasbourg 1951ss

RGG3 = *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwör-terbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 3.ª ed., 5 vols. e Índices, dir. por K. Galling, Tübingen 1957-1962

RSR = *Recherches de science religieuse*, Paris 1910ss

SC = *Sacrosanctum concilium*, constitución del concilio Vaticano II sobre la sagrada liturgia

SJTh = *Scottish Journal of Theology*, Cambridge 1948ss

SM (D) = *Sacramentum Mundi*, 4 vols., dir. por K. Rahner et al., Freiburg i.Br. 1967-1969 [trad. esp.: SM (Esp)]

SM (Esp) = *Sacramentum mundi: enciclopedia teológica*, 6 vols., Barcelona 1972 [orig. al.: SM (D)]

StdZ = *Stimmen der Zeit*, Freiburg i.Br. 1871ss

ThG = *Theologie der Gegenwart*, Erfurt 1958ss

ThQ = *Theologische Quartalschrift*, Tübingen 1818ss

ThWNT = *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 10 vols., ed. por G. Kittel, cont. por G. Friedrich, Stuttgart 1933ss

TRE = *Theologische Realenzyklopädie*, 36 vols. e Índices, dir. por H. Balz, G. Krause y G. Müller, Berlin 1974-2004 (Índices en 2010)

TrThZ = *Trierer Theologische Zeitschrift*, Trier 1947ss

TvTh = *Tijdschrift voor théologie*, Leuven (Bélgica) 1961ss

UR = *Unitatis redintegratio*, decreto del Vaticano II sobre ecumenismo

WA = Martín Lutero, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883ss

WKGS = *Walter Kasper Gesammelte Schriften*, Herder, Freiburg i.Br, 18 vols.

WoWa = *Wort und Wahrheit*, Wien 1946ss

ZkTh = *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck 1877ss

ZThK = *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Tübingen 1891ss

Fuentes

1. «Aspekte einer Theologie der Liturgie. Liturgie angesichts der Krise der Moderne – für eine neue liturgische Kultur».

   Se publica por primera vez en el presente volumen.

Signos de la fe

2. «Wort und Symbol im sakramentalen Leben».

   En: W. Heinen (ed.), *Bild – Wort – Symbol in der Theologie*, Würzburg 1968, 157-175.

3. «Wort und Sakrament».

   Conferencia pronunciada en enero de 1968 en el Congreso de Teólogos Pastorales de Lengua Alemana, Innsbruck (Austria); en: O. Semmelroth (ed.), *Martyria – Liturgia – Diakonia* (FS H. Volk), Mainz 1969, 260-285; publicado también en: ThJb (1976), 425-446.

4. «Gottesdienst nach katholischem Verständnis».

   Conferencia pronunciada en la catedral de Ulm el 22 de abril de 2007. Se publica por primera vez en el presente volumen.

El bautismo

5. «Glaube und Taufe».

   En: W. Kasper (ed.), *Christsein ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen?*, Mainz 1970, 129-159. El capítulo IV se publica por primera vez en el presente volumen.

La eucaristía

6. «Ein Leib und ein Geist werden in Christus».

   En: Papa Juan Pablo II, *Ein Leib und ein Geist werden in Christus: Schreiben über die Eucharistie*, con un comentario de Walter Kasper, Freiburg i. Br.

1980, 67-96.

7. «Die Eucharistie».

Se publica por primera vez en el presente volumen.

8. *Sakrament der Einheit*, Freiburg i. Br. 2004.

El capítulo V se publicó originariamente con el título: «Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie. Zur neuerlichen Diskussion um Grundgestalt und Grundsinn der Eucharistie», en: IKaZ 14 (1985), 196-215.

9. «Der Weg der eucharistischen Ekklesiologie in der katholischen Kirche».

Se publica por primera vez en el presente volumen.

La penitencia

10. «Beichte außerhalb des Beichtstuhls?».

En: Conc (D) 3 (1967), 282-286.

11. «Wesen und Formen der Buße».

En: *Unsere Seelsorge* 17 (1967), 2-9.

12. «Überlegungen zur Erneuerung der christlichen und kirchlichen Buße».

En: *Die Feier der Buße nach dem neuen Rituale Romanum – Ordo poenitentiae*, ed. por la Oficina de Prensa del Arzobispado de Colonia, Köln 1977, 25-44.

13. «Anthropologische Aspekte der Buße».

En: ThQ 163 (1983), 96-109.

14. «Die Kirche als Ort der Sündenvergebung».

En: IKaZ 18 (1989), 1-9.

El matrimonio cristiano

15. «Die Verwirklichung der Kirche in Ehe und Familie».

En: A. Exeler (ed.), *Die neue Gemeinde* (FS T. Filthaut), Mainz 1967, 110-135.

16. *Zur Theologie der christlichen Ehe*, Mainz 1977, 19812.

En el presente volumen se traduce la segunda edición.

17. «Familie als Hauskirche».

En: *Kehrt um und glaubt – erneuert die Welt. 87. Deutscher Katholikentag vom 1. September bis 5. September 1982 in Düsseldorf*, Paderborn 1982, 319-327.

[1]. La renovación litúrgica partió, en el siglo XIX y a comienzos del XX, de monasterios como Solesmes (Prosper Guéranger), Beuron (Anselm Schott), Chevetogne (Lambert Beauduin) y Maria Laach (Odo Casel, Ildefons Herwegen). En el mundo de lengua alemana, los pioneros fueron Romano Guardini, Johannes Pinsk, Pius Parsch y Josef Andreas Jungmann, entre otros. Sus aspiraciones encontraron una primera ratificación en el motu proprio *Tra le sollecitudine* (1903), del papa Pío X, donde aparece por primera vez la expresión *actuosa communicatio* o *participatio actuosa* [comunicación o participación activa]; y más tarde fueron refrendadas también por el papa Pío XII en la encíclica *Mediator Dei* (1947), así como mediante la reforma de la Semana Santa en 1955. Iniciativas análogas se encuentran tanto en el anglicano movimiento de Oxford como –dentro del ámbito de la Iglesia evangélica– en el movimiento de Berneuchen y en la fraternidad del Arcángel Miguel.

[2]. Cf. SC 43.

[3]. Cf. SC 1.

[4]. Cf. SC 2.

[5]. AGUSTÍN DE HIPONA, *Conf*. XIII, 38, 53.

[6]. ÍD., *Civ*. XIX, 13.

[7]. ÍD., *Conf*. XIII, 50.

[8]. Cf. *Did*. 14, 1.

[9]. Cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Magn*. 9, 1.

[10]. Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *In Jo*. XX, 20, 2.

[11]. Cf. SC 106.

[12]. Cf. *Regla de San Benito*, cap. 43.

[13]. Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Conf*. I, 1.

[14]. AGUSTÍN DE HIPONA, *Civ*. XXII, 30.

[15]. JUAN PABLO II, *Dies Domini* 30.

[16]. Cf. IRENEO DE LYON, *Adv. haer*. IV, 20, 7.

[17]. Cf. JUSTINO, *2 Apol*. 12s.

[18]. Cf. TERTULIANO, *Apol*. 50, 13.

[19]. Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Civ*. XVIII, 51, 2.

[20]. Cf. *Did*. 10, 6.

[21]. Cf. SC 2.

[22]. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.th.* III 60, 3; véase también *ibid.*, III 73, 4.

[23]. Cf. IRENEO DE LYON, *Adv. haer.* III, 24, 1.

[24]. Cf. también *Did*. 10, 6.

[25]. Cf. HIPÓLITO DE ROMA, *Trad. apost*. 4.

[26]. Cf. CIRILO DE JERUSALÉN, *Cat. myst*. 5, 7.

[27]. SC 112.

[28]. AGUSTÍN DE HIPONA, *Civ*. XII, 21.

[29]. Cf. GS 10 y 45.

[30]. Cf. *Diog*. 6.

[31]. Esto vale también para las plegarias eucarísticas que erróneamente se califican de nuevas. El canon segundo sigue la tradición de la *Traditio apostolica* de Hipólito, o sea, la más antigua tradición romana; el canon tercero recapitula los contenidos del canon romano, dándoles una orientación cristocéntrica más intensa en el sentido del concilio Vaticano II; y el canon cuarto, de impronta histórico-salvífica, sigue una anáfora de tradición antioquena de la Iglesia oriental.

[32]. Cf. SC 50.

[33]. JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem* 26.

[34]. JUAN PABLO II, *Spiritus et Sponsa* 1.

[35]. Bajo este punto de vista, la cuestión de la recepción de la comunión en la boca o en la mano es secundaria, puesto que ambos modos de recibirla pueden llevarse a cabo tanto respetuosa como irrespetuosamente. La comunión en la mano fue habitual en la Iglesia hasta el siglo VIII o IX, y, ya solo por ello, no puede representar un problema importante. Cirilo de Jerusalén describe la comunión de pie y en la mano como expresión del máximo respeto reverencial. Para él, las manos puestas una encima de la otra en forma de cruz son, por así decir, el trono para la recepción del rey (cf. *Cat. myst*. 5, 21).

[36]. AGUSTÍN, *Enarr. in Ps*. 98, 9.

[37]. IRENEO DE LYON, *Adv. haer*. IV, 20, 7.

[38]. Cf. JUAN PABLO II, *Sacramentum caritatis* 65s.

[39]. Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *In Jo.* VI, 7.

[40]. Cf. SC 7.

[41]. Cf. SC 2.

[42]. Cf. SC 5s.

[43]. Cf. SC 7.

[44]. AGUSTÍN, *Enarr. in Ps* 90, 1.

[45]. ÍD., *In Jo.* XXI, 8; cf. XXVI, 17; *Serm.* 227.

[46]. Cf. ÍD., *Serm*. 272.

[47]. Cf. *Did.* 14, 1; 16, 2; JUSTINO, *1 Apol.* 65-67.

[48]. LG 10.

[49]. Cf. DV 2.

[50]. Cf. DV 21.

[51]. Cf. TOMÁS DE KEMPIS, *De imitatione Christi* IV, 11, 21s.

[52]. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.th.* I 64 ad 2; II/II 99, 1 ad 2; y *passim*.

[53]. Cf. SC 7.

[54]. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.c.g.* IV 78; *S.th.* III 8, 4 ad 2.

[55]. Cf. *Catecismo romano del concilio de Trento*, BAC, Madrid 1951, 10, 2.

[56]. Cf. SC 35.

[57]. Cf. SC 56.

[58]. Cf. DV 2.

[59]. Cf. DV 21.

[60]. Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *In Jo.* LXXX, 3

[61]. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.th.* III 60, 6-8.

[62]. En la reforma litúrgica posconciliar, el carácter de *communio* resultó determinante para la celebración de cara al pueblo, que en gran medida se había convertido en habitual. Sin embargo, hay que tener cuidado con los argumentos falsos. En la celebración *versus populum* no se trata de la comunión de los fieles ni de la comunión entre sacerdote y pueblo, sino de la común participación en el único cuerpo y la única sangre de Cristo. Nos reunimos alrededor del centro común, alrededor del Señor Jesucristo presente en los dones eucarísticos; en estos, como señaló Agustín (cf. *Serm*. 272), nuestro misterio como cuerpo de Cristo yace sobre el altar. Este punto de vista debe llevar luego, ciertamente, a colocar el tabernáculo en un lugar destacado. Por otra parte, la antigua orientación del celebrante no puede ser descalificada superficialmente como celebración clerical en la que se da la espalda al pueblo o como celebración en la que se mira a la pared. Determinante en ella es, antes bien, la imagen de la Iglesia como pueblo de Dios peregrino, que conjuntamente se encamina hacia la meta escatológica, el Cristo que regresa. Se trata, pues, de una orientación litúrgica común para adorar al Cordero celestial de Dios, con lo cual el sacerdote no está en el centro, sino que, por así decir, precede a la comunidad. Por eso, las iglesias románicas y góticas están construidas como iglesias procesionales. Sin embargo, el argumento de que la orientación del celebrante habitual antes del concilio se corresponde con una tradición bimilenaria, mientras que la orientación hoy más corriente representa una innovación, es falso. En realidad, en todas las antiguas iglesias patriarcales de Roma (no solo en San Pedro) se preveía la celebración *versus populum* en el altar mayor. Santo Stefano Rotondo, del siglo V, es una iglesia de planta circular, construida según el modelo de los santuarios orientales. También en Santa María en Trastevere (siglo IV, renovada en el siglo XII), la posición del altar mayor no permite más que la celebración de cara al pueblo. Así pues, tanto histórica como teológicamente, ambos puntos de vista tienen su parte de razón; en los dos casos se trata de una celebración *ad Dominum*. Por eso, lo que hay que girar en una y otra dirección no son tanto los altares cuanto los falsos modelos argumentativos.

[63]. Cf. JUAN PABLO II, *Ecclesia de eucharistia* 5; ÍD., *Sacramentum caritatis* 14s.

[64]. Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *In Jo.* XXVI, 6, 13.

[65]. Cf. SC 10.

[66]. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.th.* III 73, 6; 74, 1 ad 1; 80, 4; 82, 2 ad 3.

[67]. Cf. también LG 3, 7, 11 y 26.

[68]. Cf. LG 26.

[69]. Cf. LG 23.

[70]. Cf. LG 10, 21 y 28.

[71]. Cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Eph*. 2, 2; 4, 1; *Magn*. 6, 1; 7, 1; *Trall*. 2, 1s; 3, 1; *Philad*. 7, 1s; *Smyrn*. 8, 1; 12, 1.

[72]. Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *Unit. eccl.* 7; *Ep*. 66, 8, 3.

[73]. Cf. LG 26.

[74]. Cf. LG 28.

[75]. Cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Rom. prooem.*

[76]. Cf. SC 35 y 68; LG 15 y 28-30.

[77]. Cf. SC 29.

[78]. Cf. SC 26s.

[79]. Cf. SC 11, 14, 30 y 48s.

[80]. Cf. BENEDICTO XVI, *Sacramentum caritatis* 52-56.

[81]. Cf. JUAN PABLO II, *Dies Domini* 35s.

[82]. Cf. BENEDICTO XVI, Motu proprio *Summorum Pontificum*.

[83]. Cf. JUSTINO, *1 Apol*. 67.

[84]. Cf. TERTULIANO, *Apol*. 39.

[85]. Cf. AMBROSIO DE MILÁN, *Off*. II, 28, 140.

[86]. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est* 18.

[87]. Cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Magn*. 9, 1.

[88]. Cf. BENEDICTO XVI, *Sacramentum caritatis* 72s.

[89]. Cf. JUSTINO, *1 Apol*. 14-17; *Diog*. 5s.

[90]. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.th.* II/II 120, 2.

[91]. BENEDICTO XVI, *Sacramentum caritatis* 84.

[92]. Cf. AG 2.

[93]. Cf. SC 37-40.

[94]. Cf. BENEDICTO XVI, *Sacramentum caritatis* 54.

[95]. Cf. SC 6, 35 y 56; LG 20s, 25s y 28s; CD 11-14, 15 y 30; PO 4; GS 38.

[96]. Cf. G. AUZOU, *Das Wort Gottes*, Mainz 1959; F. X. ARNOLD, *Dienst am Glauben. Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge* I, Freiburg i.Br. 1948; ÍD., «Wort des Heils»: ThQ 137 (1957), 1-17; H. U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro*, Einsiedeln 1960, 11-99 [trad. esp.: *Ensayos teológicos*, vol. I: *Verbum caro*, Encuentro, Madrid 2001]; ÍD., *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1960, 501-513 [trad. esp.: *Ensayos teológicos*, vol. II: *Sponsa Verbi*, Encuentro, Madrid 2003]; ÍD., *Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln 1963, 243ss [trad. esp.: *El todo en el fragmento: aspectos de teología de la historia*, Encuentro, Madrid 2008]; ÍD., «Der Unbekannte jenseits des Wortes», en Íd., *Spiritus Creator*, Einsiedeln 1967, 95-105 [trad. esp.: «El desconocido más allá del Verbo», en Íd., *Ensayos teológicos*, vol. III: *Spiritus creator*, Encuentro, Madrid 2006, 89-98]; D. BARSOTTI, *Christliches Mysterium und Wort Gottes*, Zürich – Köln 1957 [trad. esp. del orig. italiano: *Misterio cristiano y palabra de Dios*, Sígueme, Salamanca 1965]; E. BERBUIR, «Wort und Sakrament»: LuM 12 (1953), 35-49; J. BETZ, «Wort und Sakrament. Versuch einer dogmatischen Verhältnisbestimmung», en *Verkündigung und Glaube* (FS F. X. Arnold), Freiburg 1958, 76-99; P. BORMANN, «Das Wort und die geistigen Realitäten»: ThG 149 (1959), 401-422; L. BOUYER, *Wort – Kirche – Sakrament in evangelischer und katholischer Sicht*, Mainz 1961 [trad. esp. del orig. francés: *Palabra, Iglesia y sacramentos en el protestantismo y el catolicismo*, DDB, Bilbao 1966]; Y. CONGAR, «Das Verhältnis zwischen Kult oder Sakrament und Verkündigung des Wortes»: Conc (D) 4 (1968), 176-181 [trad. esp. del orig. francés: «Relación entre culto o sacramento y predicación de la palabra»: Conc (Esp) 33 (1968), 409-422]; A. GÜNTHÖR, *Die Predigt. Theoretische und praktische theologische Wegweisung*, Freiburg i.Br. 1963; R. HAUBST, «Von Gottes und Theologie»: TrThZ 69 (1960), 257-274; O. KARRER, «Das Wort Gottes in der Heilsökonomie»: *Anima* 3 (1955), 250-256; K. RAHNER, «Priester und Dichter», en Íd., *Schriften zur Theologie* 3, Einsiedeln – Köln 1956, 349-375 [trad. esp.: «Sacerdote y poeta», en Íd., *Escritos de teología* 3, Cristiandad, Madrid 2002, 307-328]; ÍD., «Wort und Eucharistie», en Íd., *Schriften zur Theologie* 4, Einsiedeln – Köln 1958, 313-355 [trad. esp.: «Palabra y eucaristía», en Íd., *Escritos de teología* 4, Cristiandad, Madrid 2002, 295-331]; M. RIQUET, *Das Wort Gottes*, Frankfurt a.M. 1954 [trad. esp. del orig. francés: *La palabra de Dios, realidad de hoy*, DDB – Aldecoa, Bilbao – Burgos 1952]; L. SCHEFFCZYK, *Von der Heilsmacht des Wortes*, München 1966; K. H. SCHELKLE, *Wort Gottes*, Einsiedeln 1965 [trad. esp.: *Palabra y Escritura*, Fax, Madrid 1972]; E. SCHILLEBEECKX, *De sacramentale Heilseconomie*, Antwerpen 1952; ÍD., *Christus, Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz 1960 [trad. esp. del orig. holandés: *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, Pamplona 19716]; ÍD., «Parole et Sacrement dans l'Église»: *Lumière et vie* 9 (1960), 25-45; H. SCHLIER, *Wort Gottes*, Würzburg 1962; M. SCHMAUS, *Wahrheit als Heilsbewegung*, München 1964 [trad. esp.: *La verdad, encuentro con Dios*, Rialp, Madrid 1966]; F. SCHMID, *Hermeneutik und Ontologie in einer Theologie des Wortes Gottes*, München 1964; B. SCHULZ, «Theologie des Wortes und Theologie des Kreuzes nach ihrer trinitarischen Begründung»: TrThZ 11 (1960), 34-45; O. SEMMELROTH, *Wirkendes Wort*, Frankfurt a.M. 1962 [trad. esp.: *Palabra eficaz*, Dinor, San Sebastián 1967]; G. SIEWERTH,

Wort und Bild, Düsseldorf 1952; L. VILETTE, *Foi et sacrament*, 2 vols., Paris 1959-1964; H. VOLK, *Zur Theologie des Wortes Gottes*, Münster 1962; V. WARNACH, «Menschenwort und Wort Gottes. Zur Phänomenologie und Theologie der Sprache»: LuM 12 (1953), 14-34; H. FRIES (ed.), *Wort und Sakrament. Eine thematische Sammlung aus dem Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München 1966.

[97]. Cf. H. VOLK, *Zur Theologie des Wortes Gottes* (cf. *supra*, nota 2).

[98]. Cf. ÍD., *Das Sakrament der Ehe*, Münster 1952; ÍD., *Sonntäglicher Gottesdienst*, Münster 1956; ÍD., *Der Priester und sein Dienst im Lichte des Konzils*, Mainz 1966; ÍD., *Theologische Grundlagen der Liturgie*, Mainz 1964; ÍD., «Wort Gottes, Gabe und Aufgabe», en ÍD., *Gesammelte Schriften* 2, Mainz 1966, 89-100; ÍD., «Das sakramentale Element in der Kirchengliedschaft», en *ibid.*, 131-143; ÍD., «Theologische Grundlagen für die Neuordnung des Gottesdienstes», en *ibid.*, 179-196; ÍD., «Liturgie heute», en *ibid.*, 197-213; ÍD., «Gottesdienst und Caritas», en *ibid.*, 215-228; ÍD., «Das Wort Gottes in der Seelsorge», en *ibid.*, 223-235.

[99]. Cf. E. SCHILLEBEECKX, «De eucharistische wijze van Christus' werkelijke tegenwoordigheid»: TvTh *6* (1966), 359-394; ÍD., «Christus tegenwoordigheid in de Eucharistie»: TvTh 5 (1965), 136-172; ÍD., *Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion um die Realpräsenz* (traducción alemana de los dos artículos anteriores), Düsseldorf 1967; H. MANDERS, «Sacrament van geloof. Enige recente publikaties over de Eucharistie»: TvTh 5 (1965), 442-450; J. DELMOTTE, «Mysterium Fidei». «Recente publikaties over de Eucharistie»: CollBrugGand 12 (1964), 3-25; J. MÖLLER, «De transsubstantiatie»: *Ned. kath. Stemmen* 56 (1960), 2-14; ÍD., «Existentiaal en categoriaal denken»: *ibid.*, 166-171; L. SMITS, «Nieuw zieht op de oude naar nieuwe transsubstantiatieleer»: *De Herault* 95 (1964), 337-340; P. SCHOONENBERG, «De tegenwoordigheid van Christus»: *Verbum* 26 (1959), 148-157; ÍD., «Christus' tegenwoordigheid voor ons»: *Verbum* 31 (1964), 393-413; ÍD., «Inwiefern ist die Lehre von der Transsubstantiation historisch bestimmt?»: Conc (D) 3 (1967), 305-311 [trad. esp. del orig. holandés: «Transubstanciación: ¿hasta qué punto está determinada históricamente esta doctrina?»: Conc (Esp) 24 (1967), 86-100].

[100]. Cf. W. KASPER, «Esencia y formas de la penitencia. Ideas para la renovación de la praxis penitencial de la Iglesia», reimpreso en el presente volumen, *infra*, 347-368; ÍD., «¿Confesión fuera del confesionario? Reflexiones para la reforma del sacramento de la penitencia», reimpreso en este volumen, *infra*, 337-346; H. VORGRIMLER, «Zur Theologie der Buße»: *Lebendige Seelsorge* 19 (1968), 1-3.

[101]. Cf. W. KASPER, «La realización de la Iglesia en el matrimonio y la familia. Reflexiones sobre la sacramentalidad del matrimonio», reimpreso en el presente volumen, *infra*, 425-452.

[102]. CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, *Schreiben der Deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubendverkündigung beauftragt sind*, Fulda 1967, 7c.

[103]. Cf. R. GUARDINI, «Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der liturgischen Bildung. Ein Brief»: LJ 14 (1964), 100-106.

[104]. Cf. R. BULTMANN, «Neues Testament und Mythos», en H.-W. Bartsch (ed.), *Kerygma und Mythos*, vol. 1, Hamburg 1948, 15-48; ÍD., «Zum Problem der Entmythologisierung», en H.-W. Bartsch (ed.), *Kerygma und Mythos*, vol. 2, Hamburg 1951, 179-208; ÍD., «Das Problem der Hermeneutik»: ZThK 47 (1950), 47ss.

[105]. Cf. H. BRAUN, «Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments»: ZThK, Beiheft 2 (1961), 1-18; W. PANNENBERG, «Stellungnahme zur Diskussion», en *Neuland in der Theologie*, vol. 3: *Theologie als*

Geschichte, Zürich 1967, 285-351, espec. 291ss.

[106]. Cf. ÍD., «Gottes Existenz und meine Geschichtlichkeit im Neuen Testament», en *Zeit und Geschichte* (FS R. Bultmann), Tübingen 1964, 399-422; R. BULTMANN, «Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden», en Íd., *Glauben und verstehen*, vol. 4, Tübingen 1965, 26-37; ÍD., «Ist der Glaube an Gott erledigt?», en *ibid*., 107-112; ÍD., «Der Gottesgedanke und der moderne Mensch», en *ibid*., 113-127; G. EBELING, «Existenz zwischen Gott und Gott»: ZThK 62 (1965), 86-113; H. GOLLWITZER, *Gott im Bekenntnis des Glaubens*, München 1963; W. KASPER, «Unsere Gottesbeziehung angesichts der sich wandelnden Gottesvorstellung»: Cath (M) 20 (1966), 245-263; ÍD., «Die Gottesfrage heute», en E. Brinkmann y F. Hahn (eds.), *Die Gottesfrage heute*, Donauwörth 1967, 7-28; W. PANNENBERG, «Die Frage nach Gott»: EvTh *25* (1965), 238-262; E. SCHWEITZER, «Was heißt "Gott"?»: *ibid*., 339-349; H. ZAHRNT, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20*. Jahrhundert, München 1966 [trad. esp.: *A vueltas con Dios: la teología protestante en el siglo XX*, Hechos y Dichos, Zaragoza 1972].

[107]. Cf. P. NEUENZEIT, «Sakrament», en HThG 2, 451ss [trad. esp.: «Sacramento», en CFT 2, 601ss]; H. CONZELMANN, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, München 1967, 295ss; B. VAN IRSEL, «Einige biblische Voraussetzungen des Sakraments»: Conc (D) 4 (1968), 2-9 [trad. esp.: «Algunas raíces bíblicas del sacramento cristiano»: Conc (Esp) 31 (1968), 7-23.

[108]. Cf. A. ALESIUS, «The Question de sacramentis in genere attributed to Alexander of Hales»: *Franciscan Studies* 11 (1951), 74-95; A. LANDGRAF, «Beiträge der Frühscholastik zur Terminologie der allgemeinen Sakramentenlehre»: DThA 29 (1951), 3-34.

[109]. Cf. K. RAHNER, *Kirche und Sakramente* (QD 10), Freiburg i.Br. 1960 [trad. esp.: *Iglesia y sacramentos*, Herder, Barcelona 1964].

[110]. En sentido contrario, cf. PÍO XII, Encíclica *Mediator Dei* (1947), 48-51; SC 21.

[111]. Cf. K. RAHNER y K. LEHMANN, «Kerygma und Dogma», en MySal (D) 1, 622-703 [trad. esp.: «Kerigma y dogma», en MySal (Esp) 1, 686-273]; W. KASPER, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz 1965 [trad. esp.*: Dogma y palabra de Dios*, Mensajero, Bilbao 1968]; ÍD., «Evangelium und Dogma»: Cath (M) 19 (1965), 199-209; ÍD., «Exegese – Dogmatik – Verkündigung»: *Diakonia* 2 (1966), 3-12; ÍD., «Das Verhältnis von Evangelium und Dogma»: Conc (D) 3 (1967), 69-75 [trad. esp.: «La relación entre Evangelio y dogma»: Conc (Esp) 21 (1967), 144-156]; ÍD., «Geschichtlichkeit des Dogmas?»: StdZ 179 (1967), 401-416.

[112]. Cf. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, vol. I4/1, München 19575, 31; K. RAHNER, *Wort und Eucharistie* (cf. *supra*, nota 2), 314; J. BETZ, *Wort und Sakrament* (cf. *supra*, nota 2), 93-99; L. SCHEFFCZYK, *Von der Heilsmacht des Wortes* (cf. *supra*, nota 2), 168-182 y 264-272; A. GÜNTHÖR, *Die Predigt* (cf. *supra*, nota 2), 49-63; en general, véase *supra*, nota 2.

[113]. Este peligro lo percibo en K. RAHNER, *Wort und Eucharistie* (cf. *supra*, nota 2); cf. ahí las tesis 5 y 6.

[114]. Tal es el caso de V. WARNACH, *Menschenwort und Wort Gottes* (cf. *supra*, nota 2), 30.

[115]. Cf. G. EBELING, *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*, Göttingen 1964, 202, 218s y 224.

[116]. *Confessio Augustana*, art. 7: *Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et administratione sacramentorum*, «y para que [exista] verdadera unidad eclesial basta con coincidir en la

doctrina del Evangelio y en la administración de los sacramentos».

[117]. Cf. K. RAHNER, *Kirche und Sakramente* (cf. *supra*, nota 15); O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt a.M. 19633 [trad. esp.: *La Iglesia como sacramento original*, Dinor, San Sebastián 1966]; E. SCHILLEBEECKX, *Christus, Sakrament der Gottbegegnung* (cf. *supra*, nota 2).

[118]. Cf. espec. K. RAHNER, «Ekklesiologische Grundlegung», en HPTh 1, 117ss.

[119]. Cf. LG 1, 9 y 48; SC 5; ya el Vaticano I planteó esta visión de las cosas: al respecto, véase DH 3014.

[120]. Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Das Ganze im Fragment* (cf. *supra*, nota 2), 97-99; ÍD., «Kirchenerfahrung dieser Zeit», en: *Sponsa Verbi* (cf. *supra*, nota 2), 11-14.

[121]. Cf. H. FRIES, *Kirche als Ereignis*, Düsseldorf 1958, 82s.

[122]. Cf. G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1957, 21 [trad. esp.: *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca 1989].

[123]. Cf. R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 19655, 6: «¿Cuáles son los signos de los tiempos? ¡Él mismo! ¡Su forma de comportarse y de actuar, su predicación!»; véase también G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 19593, 62.

[124]. H. SCHLIER, «Wort», en HThG 2, 858 [trad. esp.: «Palabra, II: Sagrada Escritura», en CFT 2, 241-262, aquí 252].

[125]. Cf. F. X. ARNOLD, *Dienst am Glauben* (cf. *supra*, nota 2), 16; J. BETZ, *Wort und Sakrament* (cf. *supra*, nota 3), 92; K. H. SCHELKLE, *Wort Gottes* (cf. *supra*, nota 2), 36; H. SCHLIER, *Wort Gottes* (cf. *supra*, nota 2), 41-45.

[126]. Cf. E. GÜTTGEMANNS, *Der leidende Apostel und sein Herr. Studien zur paulinischen Christologie*, Göttingen 1966, espec. 135-170.

[127]. Cf. E. KÄSEMANN, «Gottesdienst im Alltag der Welt. Zu Röm 12», en Íd., *Exegetische Versuche und Besinnungen* 2, Göttingen 19652, 198ss. Para la distinción entre sagrado y profano, cf. M. ELIADE, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1957 [trad. esp.: *Lo sagrado y lo profano*, Paidós. Barcelona 2014]; J.-P. AUDET, «Le sacré et le profane»: NRTh 79 (1957), 33-66. Para la teología de la secularización, cf. W. KAMLAH, *Der Mensch in der Profanität*, Stuttgart 1949; F. GOGARTEN, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Stuttgart 1953; H. COX, *Stadt ohne Gott?*, Stuttgart – Berlin 1966 [trad. esp. del orig. inglés: *La ciudad secular: secularización y urbanización en una perspectiva teológica*, Península, Barcelona 1973]; T. RENDTORFF, «Säkularisierung als theologisches Problem»: NZSyTh 4 (1962), 318-339; W. DANTINE, «Säkularisierung. Versuch zur theologischen Bewältigung eines geschichtlichen Prozesses»: WoWa 22 (1967), 657-674; F. DELEKAT, *Über den Begriff der Säkularisation*, Heidelberg 1966; G. EBELING, «Das Verständnis vom Heil in säkularisierter Zeit»: *Kontexte* 4 (1967), 5-14; A. E. LOEN, *Säkularisierung. Von der wahren Voraussetzung und angeblichen Gottlosigkeit der Wissenschaft*, München 1965; por parte católica, cf. espec. J. B. METZ, «Weltverständnis im Glauben»: GuL 35 (1962), 165-184 (véase también la obra colectiva homónima editada por J. B. Metz y publicada en 1965 en Maguncia [trad. esp.: *Fe y entendimiento del mundo*, Taurus, Madrid 1970]); ÍD., «Glaube und Profanität. Theologie und Soziologie», en *Mensch und Gesellschaft*, München 1965, 192-201, también 224-230; ÍD., «Welterfahrung und Glaubenserfahrung heute. Von der Divinisierung zur Hominisierung»: *Kontexte* 1 (1965), 17-25. Para la desacralización de los

sacramentos y la liturgia, cf. T. SARTORY, *Eine Neuinterpretation des Glaubens*, Einsiedeln 1966; N. GREINACHER, «Zur großen Liturgiereform»: *Der Seelsorger* 36 (1966), 363-370; H. SCHÜRMANN, «Neutestamentliche Marginalien zur Frage der "Entsakralisierung"»: *Der Seelsorger* 38 (1968), 38-48 y 89-104. Por lo que respecta a este debate tendrá que bastar por el momento con la observación –en sí obvia, pero evidentemente no siempre tenida en cuenta– de que la «diferencia de lo cristiano» puede descuidarse de un doble modo. Esta necesaria diferencia se ignora no solo cuando se coloca al cristianismo en el mismo plano que los cultos pagano-sacrales; también se renuncia a lo específico del cristianismo cuando se lo nivela sin más con el mundo moderno.

[128]. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Christus, Sakrament der Gottbegegnung* (cf. *supra*, nota 2), 17-56; J. RATZINGER, *Die sakramentale Begründung christlicher Existenz*, Meitingen o.J. 1966, 7-13 [trad. esp. en: *Teología de la liturgia: la fundamentación sacramental de la existencia cristiana* (Obra Completa de J. Ratzinger 11), BAC, Madrid 2012]; O. SEMMELROTH, «Eucharistische Wandlung»: GuL 40 (1967), 93-106.

[129]. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Die eucharistische Gegenwart,* Düsseldorf 1967, 90 s. [trad. esp. del orig. holandés: *La presencia de Cristo en la eucaristía*, Fax, Madrid 19702].

[130]. Cf. J. B. METZ, «Caro cardo salutis. Zum christlichen Verständnis des Leibes»: *Hochland* 55 (1962), 97-107; ÍD., «Leib», en LThK2 6, 902-905; ÍD., «Leiblichkeit», en HThG *2*, 30-37 [trad. esp.: «Corporalidad», en CFT 1, 259-266]; G. SIEWERTH, *Der Mensch und sein Leib*, Einsiedeln 1953; B. WELTE, «Leiblichkeit als Hinweis auf das Heil in Christus», en ÍD., *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg i.Br. 1965, 83-112.

[131]. Cf. G. EBELING, *Das Verständnis vom Heil* (cf. *supra*, nota 33), 222ss.

[132]. *Ibid*.

[133]. Cf. E. KÄSEMANN, «Sackgassen im Streit um den historischen Jesus», en Íd., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. 2 (cf. *supra*, nota 33), 49s; G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth* (cf. *supra*, nota 28), 20.

[134]. Cf. SC 5, 6, 61, 106, 107 y 109; H. VOLK, *Theologische Grundlagen für die Neuordnung des Gottesdienstes* (cf. *supra*, nota 4), espec. 192ss.; ÍD., *Gottesdienst und Caritas* (cf. *supra*, nota 4), espec. 218-224; ÍD., *Theologische Grundlagen der Liturgie* (cf. *supra*, nota 4), espec. 69-88; ÍD., *Sonntäglicher Gottesdienst* (cf. *supra*, nota 4), espec. 73-85.

[135]. Cf. H. KÜNG, *Die Kirche*, Freiburg i.Br. 1967, espec. 215-230 [trad. esp.: *La Iglesia*, Herder, Barcelona 19845]; ÍD., «Die charismatische Struktur der Kirche»: Conc (D) 1 (1965), 282-290 [trad. esp.: «La estructura carismática de la Iglesia»: Conc (Esp) 4 (1965), 44-65]; H. SCHÜRMANN, «Die geistlichen Gnadengaben», en G. BARAÚNA (ed.), *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution «Über die Kirche» des 2. Vatikanischen Konzils*, vol. 1, Freiburg i.Br. – Frankfurt a.M. 1966, 494-519 [trad. esp.: *La Iglesia del* Vaticano II*: estudios en torno a la constitución conciliar sobre la Iglesia*, vol. 1, Juan Flors, Barcelona 1966].

[136]. La expresión *verbum visibile* aparece en AGUSTÍN DE HIPONA, *In Jo.* LXXX, 3; *Faust.* XIX, 16. Y la expresión *sacramentum audibile* fue acuñada por analogía con la anterior por G. SÖHNGEN, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, Bonn 19402, 20.

[137]. Cf. J. BETZ, *Wort und Sakrament* (cf. *supra*, nota 2), 91.

[138]. Cf. O. SEMMELROTH, *Wirkendes Wort* (cf. *supra*, nota 2), 122s.

[139]. Esta expresión es del Tridentino: cf. DH 1532.

[140]. Cf. J. A. MÖHLER, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, ed. por J. R. Geiselmann, Darmstadt 1958, vol. 1, 189 [trad. esp.: *Simbólica o exposición de las diferencias dogmáticas entre católicos y protestantes según sus públicas confesiones de fe*, Cristiandad, Madrid 2000].

[141]. Cf. K. RAHNER y A. HÄUSSLING, *Die vielen Messen und das eine Opfer* (QD 31), Freiburg i.Br. 1966; K. RAHNER, «Personale und sakramentale Frömmigkeit», en Íd., *Schriften zur Theologie* 2 (cf. *supra*, nota 2), 115-141 [trad. esp.: «Devoción personal y sacramental», en Íd., *Escritos de teología*, Cristiandad, Madrid 2002, 111-134].

[142]. Cf. H. R. SCHLETTE, *Kommunikation und Sakrament* (QD 8), Freiburg i.Br. 1959, 16-19.

[143]. Así lo afirma el Tridentino: cf. DH 1728.

[144]. Cf. K. RAHNER, *Im Heute glauben*, Einsiedeln 1965, espec. 32-42.

[145]. Cf. ÍD., «Die Forderung nach einer "Kurzformel" des christlichen Glaubens»: Conc (D) 3 (1967), 202-207 [trad. esp. «La necesidad de una "fórmula breve" de la fe cristiana»: Conc (Esp) 23 (1967), 450-464].

[146]. Cf. el comentario de E. FUCHS de que en la revelación no se trata de un «en sí» ni de un «para mí», sino de un «para ti», en Íd., *Glaube und Erfahrung* 3, Tübingen 1965, 201 y 206.

[147]. Cf. J. B. METZ, «Zum Problem einer "politischen Theologie". Die öffentliche Verantwortung des Glaubens»: *Kontexte* 4 (1967), 35-42; ÍD., «Politische Theologie»: *Neues Forum* 14 (1967), 13-17.

[148]. Cf. A. ADAM, *Firmung als Seelsorge. Pastoraltheologische und religionspädagogische Untersuchungen zum Sakrament der Firmung*, Düsseldorf 1959 [trad. esp.: *La confirmación y la cura de almas*, Herder, Barcelona 1962].

[149]. Cf. también *Did*. 10, 6.

[150]. H. U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie*, Einsiedeln 1960, 16 [trad. esp.: *Ensayos teológicos*, vol. II: *Sponsa Verbi*, Encuentro, Madrid 2003].

[151]. K. RAHNER y N. GREINACHER, «Religion und Kirche in der modernen Gesellschaft», en HPTh 2/1, 231.

[152]. Cf. F. BLANKE, «Wiedertäufer», en LThK2 10, 1107-1109; E. SCHLINK, *Die Lehre von der Taufe*, Kassel 1969, 12

[153]. Cf. K. BARTH, *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, Zürich 19534, 39; ÍD., *Kirchliche Dogmatik* IV/4, Zürich 1967, 185s.

[154]. Cf. J. JEREMIAS, *Hat die älteste Christenheit die Kindertaufe geübt?*, Göttingen 1938; ÍD., *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Göttingen 1958; K. ALAND, *Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche*, München 1961; al respecto, de nuevo J. JEREMIAS, *Nochmals: Die Anfänge der Kindertaufe*, München 1962; K. ALAND, *Die Stellung der Kinder in den christlichen Gemeinden – und ihre Taufe*, München 1967.

[155]. Cf. O. CULLMANN, *Die Tauflehre des Neuen Testaments. Erwachsenen- und Kindertaufe*, Zürich 1948, 19-21; H. SCHLIER, «Zur kirchlichen Lehre von der Taufe», en Íd., *Die Zeit der Kirche*, Freiburg i.Br. 19582,

127; E. SCHLINK, *Lehre von der Taufe* (cf. *supra*, nota 3), 126s.

[156]. Para el cambio de la forma de bautismo, cf. A. STENZEL, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie*, Innsbruck 1958; ÍD., «Zeitgebundenes und Überzeitliches in der Geschichte des Katechumenats und der Taufe»: Conc (D) 3 (1967), 96-102 [trad. esp.: «Lo transitorio y lo permanente en la historia del catecumenado y del bautismo»: Conc (Esp) 22 (1967), 206-221]. Para el cambio en la historia de la teología, cf. B. NEUNHEUSER, *Taufe und Firmung* (HDG IV/2), Freiburg i.Br. 1956 [trad. esp.: *Bautismo y confirmación* (*Historia de los Dogmas* IV/2), BAC, Madrid 1974].

[157]. Así B. NEUNHEUSER, «Taufe», en SM (D) 4, 820 [trad. esp.: «Bautismo», en SM (Esp) 1, 499-519].

[158]. La caracterización del bautismo como «sacramento de la descristianización» se encuentra en M. PEUCHMAURD, «Qui faut-il baptiser?»: *Parole et mission. Revue de théologie missionare* 8 (1965), 115, cit. en H. Kuppel, «Literatur zum Thema Taufe»: *Pastoraltheologie* 57 (1968), 432.

[159]. Cf. K. BARTH, *Die kirchliche Lehre von der Taufe* (cf. *supra*, nota 4).

[160]. Cf. *ibid.*, 11ss.

[161]. Cf. *ibid.*, 19.

[162]. Cf. *ibid.*, 20.

[163]. *Ibid.*, 23.

[164]. Cf. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* IV/4 (cf. *supra*, nota 4), 45s y *passim*. Para un posicionamiento aún más decidido, cf. M. BARTH, *Die Taufe – ein Sakrament? Ein exegetischer Beitrag zum Gespräch über die kirchliche Taufe*, Zürich 1951.

[165]. K. BARTH, *Die kirchliche Lehre von der Taufe* (cf. *supra*, nota 4), 28s; cf. ÍD., *Kirchliche Dogmatik* IV/4 (cf. *supra*, nota 4), 213s.

[166]. H. SCHLIER, *Zur kirchlichen Lehre von der Taufe* (cf. *supra*, nota 6), 113.

[167]. Para la comprensión histórica, cf. A. M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik* 3/1, Regensburg 1954, 145-158; para la comprensión material, cf. K. RAHNER, *Kirche und Sakramente* (QD 10), Freiburg i.Br. 1960, 22-30 [trad. esp.: *Iglesia y sacramentos*, Herder, Barcelona 1964]; E. SCHLINK, *Lehre von der Taufe* (cf. *supra*, nota 3), 83s.

[168]. Cf. J. A. MÖHLER, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, ed. por J. R. Geiselmann, Köln 1958, 305 [trad. esp.: *Simbólica o exposición de las diferencias dogmáticas entre católicos y protestantes según sus públicas confesiones de fe*, Cristiandad, Madrid 2000].

[169]. E. SCHLINK, *Lehre von der Taufe* (cf. *supra*, nota 3), 140.

[170]. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.th.* III g 16 a 4 corp.; véase también SC 59; LG 21.

[171]. Para lo que sigue, cf. entre otros J. MOUROUX, *Ich glaube an Dich*, Einsiedeln 1951 [trad. esp. del orig. francés: *Creo en ti: estructura personal de la fe*, Juan Flors, Barcelona 1964]; M. SECKLER, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*, Mainz 1961; P. ROUSSELOT, *Die Augen des Glaubens*, Einsiedeln

1963 [trad. esp. del orig. francés: *Los ojos de la fe*, Encuentro, Madrid 1994]; G. HASENHÜTTL, *Der Glaubensvollzug*, Essen 1963; G. MUSCHALEK, *Glaubensgewißheit in Freiheit* (QD 40), Freiburg i.Br. 1968; P. TILLICH, «Offenbarung und Glaube», en Íd., *Gesammelte Werke* 8, Stuttgart 1970.

[172]. Cf. A. WEISER, «pisteúō», en ThWNT 6, 183-191.

[173]. Cf. *ibid.*, 187.

[174]. Cf. DV 5.

[175]. DH 1532.

[176]. Para lo que sigue, cf. H. U. VON BALTHASAR, «Fides Christi», en Íd., *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1960, 45-79 [trad. esp.: «Fides Christi», en Íd., *Ensayos teológicos*, vol. II: *Sponsa Verbi*, Encuentro, Madrid 2003, 47-79]; G. EBELING, «Jesus und Glaube», en Íd., *Wort und Glaube*, Tübingen 1960, 203-254.

[177]. H. U. VON BALTHASAR, «Fides Christi» (cf. *supra*, nota 27), 63.

[178]. La afirmación en sentido contrario de H. HALBFAS, *Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht*, Stuttgart 1968, 196 y 198s [trad. esp.: *Catequética fundamental: el lenguaje y la experiencia en la enseñanza de la religión*, DDB, Bilbao 1974], no hace en modo alguno justicia a los datos neotestamentarios, que acentúan tanto la *fides qua creditur* [fe con que se cree] como la *fides quae creditur* [fe que se cree]. Cf. R. BULTMANN, «pisteúō», en ThWNT 6, espec. 209 y 214.

[179]. Cf. H. VON CAMPENHAUSEN, «Tradition und Geist im Christentum», en Íd., *Tradition und Leben*, Tübingen 1960, 1-16; H. CONZELMANN, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, München 1967, 58s.

[180]. K. RAHNER, «Zur Theologie der Menschwerdung», en Íd., *Schriften zur Theologie* 4, Zürich 1960, 154 [trad. esp.: «Para una teología de la encarnación», en Íd., *Escritos de teología* 4, Cristiandad, Madrid 2002, 117-148]. Para este problema, cf. también ÍD., «Dogmatische Randbemerkungen zur Kirchenfrömmigkeit», en Íd., *Schriften zur Theologie* 5, Zürich 1962, 387-389 y 397-410 [trad. esp.: «Advertencias dogmáticas marginales sobre la "piedad eclesial"», en Íd., *Escritos de teología* 5, Cristiandad, Madrid 2003, 339-366]; ÍD., «Die anonymen Christen», en Íd., *Schriften zur Theologie* 6, Zürich 1965, 545-554 [trad. esp.: «Los cristianos anónimos», en Íd., *Escritos de teología* 6, Taurus, Madrid 1967, 535-544]; E. SCHILLEBEECKX, «Begierdetaufe», en LThK2 2, 112-115; ÍD., «Kirche und Menschheit»: Conc (D) 1 (1965), 29-41 [trad. esp. del orig. holandés: «Iglesia y humanidad»: Conc (Esp) 1 (1965), 65-94].

[181]. Cf. E. SCHILLEBEECKX, «Begierdetaufe» (cf. *supra*, nota 31), 114.

[182]. Cf. W. KASPER, «Absolutheitsanspruch des Christentums», en SM (D) 1, 39-44 [trad. esp.: «Carácter absoluto del cristianismo», en SM (Esp) 2, 54-59].

[183]. Cf. DH 1534; 1563s.

[184]. Cf. O. SEMMELROTH, «Heilsnotwendigkeit», en LThK2 5, 162; F. LAKNER, «Necessitas medii – necessitas praecepti», en LThK2 7, 863. A mi juicio, K. BARTH, *Die kirchliche Lehre von der Taufe* (cf. *supra*, nota 4), 15s, y *Kirchliche Dogmatik* IV/4 (cf. *supra*, nota 4), 55-75, pasa por alto este hecho.

[185]. Cf. A. VÖGTLE, «Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen», en J. Coppens (ed.), *Sacra Pagina* 2, Bruxelles 1959, 280-294; J. SCHMID, «Exkurs», en Íd., *Der Missions- und Taufbefehl des*

Auferstandenen, Regensburg 19594, 352-357.

[186]. E. SCHLINK, *Lehre von der Taufe* (cf. *supra*, nota 3), 30; cf. J. BETZ, «Taufe», en HThG 2, 614 [trad. esp.: «Bautismo», en CFT 1, 188-208].

[187]. Cf. también DH 1524 y 1618.

[188]. Cf. E. SCHLINK, *Lehre von der Taufe* (cf. *supra*, nota 3), 91s.

[189]. Así lo hace, siguiendo a E. Käsemann, E. LOHSE, «Taufe und Rechtfertigung bei Paulus»: *Kerygma und Dogma* 2 (1965), 316s.

[190]. Al respecto, cf. P. SCHOONENBERG, *Theologie der Sünde*, Einsiedeln 1966, 115-213 [trad. esp. del orig. holandés: *Pecado y redención*, Herder, Barcelona 1972].

[191]. Cf. O. KUSS, «Zur vorpaulinischen Tauflehre im Neuen Testament», en Íd., *Auslegung und Verkündigung* 1, Regensburg 1963, 98-120; G. BRAUMANN, *Vorpaulinische christliche Taufverkündigung bei Paulus*, Stuttgart 1962.

[192]. Cf. la visión de conjunto que esbozan R. SCHNACKENBURG, «Taufe», en LThK2 9, 1311s; y G. R. BEASLEY-MURRAY, *Die christliche Taufe*, Kassel 1968, 13-69. Para el trasfondo de las religiones mistéricas, cf. E. WAGNER, *Das religionsgeschichtliche Problem von Röm 6, 1-11*, Zürich 1961; también puede encontrarse mucho material de historia de las religiones en O. KUSS, «Zur paulinischen und nachpaulinischen Tauflehre im Neuen Testament», en Íd., *Auslegung und Verkündigung* 1 (cf. *supra*, nota 42), 121-150; ÍD., *Der Römerbrief*, Regensburg 1957, 307-381. Para las diferencias con Qumrán, cf. H. BRAUN, *Qumran und das Neue Testament*, Tübingen 1966; J. GNILKA, «Die essenischen Tauchbäder und die Johannestaufe»: *Revue de Qumran* 3 (1961/1962), 185-207. Para el bautismo de prosélitos judío, cf. J. JEREMIAS, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten* (cf. *supra*, nota 5), 28-50.

[193]. Cf. A. STENZEL, *Die Taufe* (cf. *supra*, nota 7), 23-37; E. SCHLINK, *Lehre von der Taufe* (cf. *supra*, nota 3), 142ss.

[194]. Cf. también *Did*. 7, 1.3.

[195]. Para el significado de la fórmula: «en nombre de Jesús», cf. W. HEITMÜLLER, *Im Namen Jesu. Eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe*, Göttingen 1902. De manera distinta opina, sin embargo, G. DELLING, *Die Zueignung des Heils in der Taufe*, Berlin 1961. Al respecto, cf. H. CONZELMANN, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments* (cf. *supra*, nota 30), 65s.

[196]. Cf. O. CULLMANN, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, Zürich 19492, 14ss.

[197]. Véase E. LOHSE, «Taufe und Rechtfertigung bei Paulus» (cf. *supra*, nota 40), 321; G. R. BEASLEY-MURRAY, *Die christliche Taufe* (cf. *supra*, nota 43), 358s.

[198]. Cf. la visión de conjunto que ofrece R. SCHNACKENBURG, *Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, München 1950, 116s.

[199]. Cf. A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930, 220.

[200]. Cf. A. OEPKE, «báptō», en ThWNT 1, 539.

[201]. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Heilsgeschehen bei der Taufe* (cf. *supra*, nota 49), 119s; G. R. BEASLEY-MURRAY, *Die christliche Taufe* (cf. *supra*, nota 43), 359.

[202]. Cf. E. LOHSE, *Taufe und Rechtfertigung bei Paulus* (cf. *supra*, nota 40), 323.

[203]. Cf. H. CONZELMANN, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments* (cf. *supra*, nota 30), 297.

[204]. Cf. B. NEUNHEUSER, «Taufe und Firmung» (cf. *supra*, nota 7), 44ss y 47ss.

[205]. Cf. *supra*, nota 18.

[206]. Cf. E. SCHILLEBEECKX, «Begierdetaufe» (cf. *supra*, nota 31); U. VALESKE, *Votum Ecclesiae*, München 1962.

[207]. Cf. *supra*, nota 31.

[208]. Cf. AGUSTÍN DE HIPONA. *Ep*. 98,9.

[209]. Cf. TERTULIANO, *Paenit*. VI, 16: «obsignatio est fidei».

[210]. Cf. AMBROSIO DE MILÁN, *Spir*. 1, 3, 42.

[211]. Cf. P. T. CAMELOT, «Le baptême sacrement de la foi»: *Vie spirituelle* 76 (1947), 820-834; G. GREENEN, «Fidei sacramentum»: *Bijdragen* 9 (1948), 245-269; J. HAMER, «Le baptême et la foi»: *Irénikon* 23 (1950), 387-405; J. LECUYER, «Théologie de l'initiation chrétienne chez les Pères»: *La Maison-Dieu* 68 (1959), 5-26; L. KRUSE, «Die Stellungnahme des Konzils von Trient zur Ansicht Cajetans über die Kinderersatztaufe»: Cath (M) 14 (1960), 55-77, espec. 72ss (fe y bautismo según el concilio de Trento); M. D. CHENU, «Foi et sacrement»: *La Maison-Dieu* 71 (1962), 69-77; V. VAJTA, «De la participation au salut: Sacrement et foi»: *Irénikon* 38 (1965), 148-160; L. VILETTE, «Les sacrements, signes privilegiés pour la foi»: *Assemblées du Seigneur* 75 (1965), 75-86. Véase también lo dicho en general sobre los sacramentos como signos de la fe *supra*, nota 21. Cf. asimismo H. MANDERS, «Diaphaneitas – Die Durchsichtigkeit der Taufe»: Conc (D) 3 (1967), 82-87 [trad. esp.: «Qué relación existe entre nuestro bautismo y nuestra fe»: Conc (Esp) 22 (1967), 175-187]; P. TALEC, *Le signe de la foi. Essai sur le baptême*, Paris 1968.

[212]. Cf. DH 769 y 788.

[213]. Cf. DH 1529.

[214]. Cf. DH 1314.

[215]. Para el cambio de significado de la expresión *communio sanctorum*, cf. J. R. GEISELMANN, *Die theologische Anthropologie J. A. Möhlers*, Freiburg i.Br. 1955, 56-106.

[216]. Cf. LG 11.

[217]. Véase. O. CULLMANN, *Die Tauflehre des Neuen Testaments* (cf. *supra*, nota 6), 44ss; H. SCHLIER, *Zur kirchlichen Lehre von der Taufe* (cf. *supra*, nota 6), 122.

[218]. Cf. O. CULLMANN, *Die Tauflehre des Neuen Testaments* (cf. *supra*, nota 6), 43ss; W. MARXSEN, *Darf man kleine Kinder taufen?*, Gütersloh 1969, 31ss. De diversas maneras se apunta que la relación entre fe y bautismo debe determinarse recíprocamente, de modo análogo a como en la Escritura se determina la relación entre fe y milagros. Por un lado, la fe lleva al milagro, es una condición *sine qua non* para la recepción y el

reconocimiento del milagro; por otra parte, el milagro también fundamenta y consolida la fe. El paralelismo entre milagro y sacramento resulta tanto más lógico por cuanto ambos son entendidos como *sēmeîa*. Cf. L. VILETTE, «Les sacrements, signes privilegiés pour la foi» (cf. *supra*, nota 62), 75; W. LILLIE, «Faith and Baptism»: SJTh 10 (1957), 140s.

[219]. Para el trasfondo de historia de las religiones, cf. O. MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, Göttingen 196011, 147.

[220]. Cf. JUSTINO, *1 Apol.* 61, 12; 65, 1; *Dial*. 39, 2 y *passim*.

[221]. Cf. B. NEUNHEUSER, *Taufe und Firmung* (cf. *supra*, nota 7), 28ss.

[222]. Cf. DH 1530.

[223]. E. SCHLINK, *Lehre von der Taufe* (cf. *supra*, nota 3), 105.

[224]. Sobre todo autores baptistas, como, por ejemplo, J. SCHNEIDER, *Die Taufe im Neuen Testament*, Stuttgart 1952, 33ss y 76 s; G. R. BEASLEY-MURRAY, *Die christliche Taufe* (cf. *supra*, nota 43), 357 y 359s; y J. MCCLENDON, «Warum taufen die Baptisten keine Kleinkinder?»: Conc (D) 3 (1967), 269-273 [trad. esp. del orig. inglés: «¿Por qué los baptistas no bautizan a los infantes?»: Conc (Esp) 24 (1967), 9-18].

[225]. Cf. DH 223, 1514, 1625ss y 2043.

[226]. Cf. W. MARXSEN, *Darf man kleine Kinder taufen?* (cf. *supra*, nota 69), 41.

[227]. Esta idea devino en el siglo XII decisiva para la fundamentación del bautismo de menores. Cf. A. M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik* (cf. *supra*, nota 18), 305-324; TOMÁS DE AQUINO, *S.th.* III q 69 a 6.

[228]. E. SCHLINK, *Lehre von der Taufe* (cf. *supra*, nota 3), 137; cf. M. HURLEY, «Was können die katholischen Christen aus der Kontroverse um die Kleinkindertaufe lernen?»: Conc (D) 3 (1967), 275 [trad. esp. del orig. inglés: «¿Qué pueden aprender los católicos de la controversia sobre el bautismo de niños?»: *Conc (Esp)* 24 (1967), 19-27]. A pesar de ello, Hurley opina con razón: «El bautismo de niños es todavía en la actualidad una praxis en busca de una teología» (*ibid*., 277).

[229]. Al respecto, cf. K. RAHNER, «Vergessene Wahrheiten über das Buß-Sakrament», en Íd., *Schriften zur Theologie* 2, Zürich 1954, 161-175 [trad. esp.: «Verdades olvidadas sobre el sacramento de la penitencia», en Íd., *Escritos de teología* 2, Cristiandad, Madrid 2002, 135-174].

[230]. Al respecto, cf. H. R. SCHLETTE, *Kommunikation und Sakrament* (QD 8), Freiburg i.Br. 1960.

[231]. Al respecto, cf. E. SCHILLEBEECKX, *Christus – Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz 1960 [trad. esp. del orig. holandés: *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, Pamplona 19716]; ÍD., «Sakramente als Organe der Gottbegegnung», en J. Feiner et al. (eds.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln – Zürich – Köln 1957, 379-401.

[232]. Cf. E. SCHLINK, *Lehre von der Taufe* (cf. *supra*, nota 3), 132s.

[233]. Cf. O. WEBER, *Grundlagen der Dogmatik* 2, Neukirchen 1962, 672s.

[234]. Cf. K. RAHNER, «Personale und sakramentale Frömmigkeit», en Íd., *Schriften zur Theologie* 2, Zürich 1954, 115-141 [trad. esp.: «Devoción personal y sacramental», en Íd., *Escritos de teología* 2 (cf. *supra*, nota

80), 111-134].

[235]. Cf. E. Schlink, *Lehre von der Taufe* (cf. *supra*, nota 3), 120s y 132s; H. Schlier, *Zur kirchlichen Lehre von der Taufe* (cf. *supra*, nota 6), 128.

[236]. Cf. W. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1965; H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943 [trad. esp. del orig. francés: *Catolicismo: aspectos sociales del dogma*, Encuentro, Madrid 1988]; J. Ratzinger, «Stellvertretung», en HThG 2, 566-575 [trad. esp.: «Sustitución/representación», en CFT 4, 292-303]; K. Rahner, «Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen», en Íd., *Schriften zur Theologie* 8, Zürich 1967, 218-235.

[237]. En su primera fase acentúa Agustín la fe de los padres y padrinos (cf. *Lib. arb.* III, 23, 67). Más tarde concede mayor valor al Espíritu Santo, que habita en toda la comunidad eclesial (cf. *Ep*. 98, 2.5). En esta forma hace suya Tomás de Aquino la idea de la representación: *Fides autem unius, immo totius Ecclesiae, parvulo prodest per operationem Spiritus Sancti, qui unit Ecclesiam et bona unius alteri communicat*, «Sin embargo, la fe de una persona, incluso de toda la Iglesia, beneficia al niño por obra del Espíritu Santo, que da unidad a la Iglesia y comunica los bienes de uno a otro» (*S.th*. III q 68 a 9 ad 2; cf. a 6 ad 3). Para la doctrina de la escolástica temprana, cf. A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik* (cf. *supra*, nota 18), 287-305.

[238]. Al respecto, cf. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a.M. 1959, 1188ss.

[239]. Cf. M. J. Langeveld, *Studien zur Anthropologie des Kindes*, Tübingen 1956; Íd., *Das Kind und der Glaube. Einige Vorfragen für eine Religionspädagogik*, Braunschweig 1959.

[240]. Cf. Tertuliano, *Bapt*. 18, 4: «Y así pues... un aplazamiento del bautismo resulta más edificante, en especial en el caso de los niños… Según esto, ellos deben acudir también cuando hayan crecido; deben acudir cuando hayan aprendido, cuando se les haya enseñado hacia dónde deben encaminarse. Pueden hacerse cristianos en cuanto estén en condiciones de conocer a Cristo». De modo análogo, Gregorio Nacianceno (*Or.* 40, 28) aconseja bautizar a los niños a la edad de tres años, «una edad en que pueden asimilar por el oído algo místico y responder a ello; aunque aún no sean capaces de entenderlo plenamente, se hacen no obstante una idea al respecto». En el aplazamiento del bautismo ciertamente intervenían también, sobre todo en el siglo IV, otros motivos. En virtud de una concepción supersticiosa del bautismo, con frecuencia se posponía el bautismo hasta el final de la vida, para morir uno libre de pecado y no tener que someterse hasta entonces a las severas exigencias eclesiales. Si se tiene esto en cuenta, además del hecho de que los pelagianos rechazaban el bautismo de infantes por razones del todo diferentes, se entiende el sentido del canon segundo del concilio de Cartago (418), que condenaba con el anatema la negación del bautismo de niños (cf. DH 223). Cf. J. Jeremias, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten* (cf. *supra*, nota 5), 102ss.

[241]. Cf. H. Schlier, *Zur kirchlichen Lehre von der Taufe* (cf. *supra*, nota 6), 127; E. Schlink, *Lehre von der Taufe* (cf. *supra*, nota 3), 126s.

[242]93. Cf. J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968, 107-116 y 122-127 [trad. esp.: *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca 19712]; Íd., «"Politische Theologie" in der Diskussion», en H. Peukert (ed.), *Diskussion zur «politischen Theologie»*, Mainz 1969, 296-301.

[243]94. Cf. SC 67.

[244]95. Para la cuestión de la Iglesia de masas, cf. W. Kasper, *La Iglesia de Jesucristo* (OCWK 11), Sal Terrae, Santander 2013, 86-89. Para la necesidad y relevancia de la renovación catequética, cf. W.

KASPER, A. BIESINGER y A. KOTHGASSER, *Weil Sakramente Zukunft haben. Neue Wege der Initiation in Gemeinden*, Ostfildern 2008. Para la relevancia de la catequesis en el contexto de la nueva evangelización, cf. W. KASPER, *El Evangelio de Jesucristo* (OCWK 5), Sal Terrae, Santander 2012, 294-297.

[245]. Cf. JUAN PABLO II, *Carta «Dominicae cenae» a todos los obispos sobre el misterio y el culto de la eucaristía*, 2.

[246]. Cf. *ibid.*, 10

[247]. Cf. *ibid.*, 11.

[248]. *Ibid.*, 13.

[249]. *Ibid.*, 10.

[250]. *Ibid.*, 13.

[251]. *Ibid.*, 12.

[252]. *Ibid.*, 13.

[253]. Cf. *ibid.*, 3.

[254]. *Ibid.*, nota 13.

[255]. *Ibid.*, 13.

[256]. Cf. GS 3s; 10s y *passim*.

[257]. Cf. GS 40, 44 y 62.

[258]. DH 1728.

[259]. Cf. GS 62.

[260]. Cf. SC 21.

[261]. Cf. JUAN PABLO II, *Sobre el misterio y el culto de la eucaristía*, 2.

[262]. *Ibid.*, 9.

[263]. *Ibid.*

[264]. *Ibid.*, 3.

[265]. Cf. LG 11; JUAN PABLO II, *Sobre el misterio y el culto de la eucaristía*, 1 y 4.

[266]. Cf. JUAN PABLO II, *Sobre el misterio y el culto de la eucaristía*, 13.

[267]. Cf. *ibid.*, 5.

[268]. *Ibid.*

[269]. Cf. *ibid.*

[270]. Cf. *ibid.*, 4 y 13.

[271]. *Ibid.*, 4.

[**272**]. Cf. *ibid*., 6.

[**273**]. Cf. *ibid*., 7.

[**274**]. Cf. *ibid*., 2 y 9.

[**275**]. *Ibid*., 2.

[**276**]. Cf. *ibid*., 1, 9 y 11.

[**277**]. *Ibid*., 2.

[**278**]. Cf. *ibid*., nota 16.

[**279**]. Cf. DV 21; véase también SC 51.

[**280**]. Cf. JUAN PABLO II, *Sobre el misterio y el culto de la eucaristía*, 10.

[**281**]. *Ibid*., 5.

[**282**]. Cf. *ibid*., 4.

[**283**]. Cf. *ibid*., 8.

[**284**]. Cf. *ibid*., 11.

[**285**]. Cf. *ibid*., 2.

[**286**]. Cf. *ibid*., 8.

[**287**]. Cf. *ibid*., 7.

[**288**]. Cf. *ibid*., 3.

[**289**]. *Ibid*.

[**290**]. Cf. *ibid*., 8.

[**291**]. Cf. *ibid*., 9.

[**292**]. Cf. *ibid*., 8.

[**293**]. *Ibid*.

[**294**]. Cf. los *Artículos de Esmalcalda*.

[**295**]. Cf. JUAN PABLO II, *Carta «Dominicae cenae» a todos los obispos sobre el misterio y el culto de la eucaristía*, 9.

[**296**]. Cf. *Ibid*.

[**297**]. Cf. *ibid*., 7, 9 y 11.

[**298**]. JUAN PABLO II, *Redemptor hominis* 20.

[**299**]. Cf. ÍD., *Sobre el misterio y el culto de la eucaristía*, 11.

[**300**]. Cf. LG 8.

[301]. Cf. JUAN PABLO II, *Sobre el misterio y el culto de la eucaristía*, 5 y 12.

[302]. Cf. *ibid.*, nota 24.

[303]. Cf. DH 802.

[304]. Cf. DH 1365.

[305]. Cf. SC 47; LG 7 y 11.

[306]. JUAN PABLO II, *Sobre el misterio y el culto de la eucaristía*, 12.

[307]. Cf. SC 14.

[308]. Cf. JUAN PABLO II, *Sobre el misterio y el culto de la eucaristía*, 10.

[309]. *Ibid.*, 12.

[310]. Cf. *ibid.*

[311]. *Ibid.*, 13.

[312]. Cf. SC 11, 14 y 48.

[313]. Cf. R. GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg i.Br. 1918 [trad. esp.: *El espíritu de la liturgia*, Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona 20002]; ÍD., *Von heiligen Zeichen*, Mainz 1927 [trad. esp.: *Los signos sagrados*, Ed. Litúrgica, Barcelona 19652]; ÍD., *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe*, Düsseldorf 1939 [trad. esp.: *El testamento del Señor: preparación para la Santa Misa*, Ed. Litúrgica, Barcelona, 19602].

[314]. Sobre todo H. DE LUBAC, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln – Köln 1943 [trad. esp. del orig. francés: *Catolicismo: aspectos sociales del dogma*, Encuentro, Madrid 1988]; ÍD., *Betrachtungen über die Kirche*, Graz 1954 [trad. esp. del orig. francés: *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid 2008].

[315]. Cf. J. A. JUNGMANN, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 vols., Wien 19492 [trad. esp.: *El sacrificio de la misa*, Ed. Católica, Madrid 1953].

[316]. LEÓN MAGNO, *Serm.* 74, 2.

[317]. Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *In Jo.* XXVIII, 3.

[318]. Cf. ÍD., *Ep.* 44, 9.

[319]. Cf. K. RAHNER, «Zur Theologie des Symbols», en Íd., *Schriften zur Theologie* 4, Einsiedeln 1960, 275-311 [trad. esp.: «Para una teología del símbolo», en Íd., *Escritos de teología* 4, Cristiandad, Madrid 2002, 261-294]. Un grandioso desarrollo de una renovada y profundizada comprensión teológica del símbolo puede encontrarse en H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit*, vol. III/1 y 2, Einsiedeln 1967 y 1969 [trad. esp.: *Gloria*, vols. 4-7, Encuentro, Madrid 1991-1998].

[320]. Cf. J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie*, Freiburg i.Br. 2000 [trad. esp.: *El espíritu de la liturgia: una introducción*, Cristiandad, Madrid 20074]. Para toda esta cuestión, cf. W. KASPER, *Sacramento de la unidad: eucaristía e Iglesia*, reimpreso en este volumen, *infra*, 222-313.

[321]. El cuádruple sentido de la Escritura fue explicado de nuevo por H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatres sens de l'Écriture*, Paris 1959. Un resumen puede leerse en Íd., *Der geistige Sinn der Schrift*, Einsiedeln 1952.

[322]. Cf. además Mt 8,11; Mc 13,27; Jn 11,51s; *Did.* 10,5; *1 Clem* 29,1-30; 59, 3s.

[323]. Cf. Agustín de Hipona, *Conf.* I, 1.

[324]. Cf. Ignacio de Antioquía, *Eph.* 20, 2.

[325]. La bibliografía sobre el relato de la última cena o, si se quiere, sobre los cuatro relatos diferentes de la última cena es inmensa. Por eso, aquí nos limitamos a remitir a las siguientes obras: H. Schürmann, *Ursprung und Gestalt*, Düsseldorf 1970, 193-208; X. Léon-Dufour, *Abendmahl und Abschiedsrede im NT*, Stuttgart 1983 [trad. esp. del orig. francés: *La fracción del pan: culto y existencia en el Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1983]; H.-J. Klauck, *Gemeinde – AMt – Sakramente*, Würzburg 1989, 313-347; T. Söding, «Das Mahl des Herrn. Zur Gestalt und Theologie seiner ältesten nachösterlichen Tradition», en J. Hilberath y D. Sattler (eds.), *Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie* (FS Th. Schneider), Mainz 1996, 134-163.

[326]. Cf. L. Goppelt, «potḗrion», en ThWNT 6, 149-153; Íd., «Kelch», en LCI 2, 496s.

[327]. Cf. Heb 13, 10; véase también Ignacio de Antioquía, *Eph.* 5, 2; *Magn.* 7, 2; *Philad.* 4; así como la entrada «Altar» tanto en X. Léon-Dufour (ed.), *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Freiburg i.Br. 1964, 8-10 [trad. esp. del orig. fr: *Diccionario del Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid 1977], como en LCI 1, 105-107.

[328]. Cf. K. Lehmann y E. Schlink (eds.), *Das Opfer Jesu Christi und sine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles*, Freiburg i.Br. – Göttingen 1983.

[329]. Agustín, *De Trin.* VIII, 8; cf. W. Kasper, *El Dios de Jesucristo* (OCWK 4), Sal Terrae, Santander 2013, 465-479.

[330]. Cf. Ignacio de Antioquía, *Eph.* 20, 2; Ireneo de Lyon, *Adv. haer.* III, 19, 1; Atanasio de Alejandría, *Ar.* I, 38, 19; *De incarn.* 54 y *passim*; Gregorio de Nisa, *Or. catech.* 25. En el presente contexto no podemos detenernos, por desgracia, en la importancia del Espíritu Santo y de la epíclesis. Al respecto, cf. W. Kasper, *Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene*, Freiburg i.Br. 2005, 145-148 [trad. esp.: *Caminos de unidad: perspectivas para el ecumenismo*, Cristiandad, Madrid 2008].

[331]. León Magno, *Serm.* 63, 7.

[332]. *Gotteslob* 620: «Wer dies Geheimnis feiert, soll selber sein wie Brot; so lässt er sich verzehren von aller Menschen Not».

[333]. Para una exégesis que se confronta por extenso con la bibliografía sobre la cuestión, cf. W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (EKK 7/2), Einsiedeln – Neukirchen 1995, 430-442.

[334]. Cf. H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Paris 19492. Abundante material puede encontrarse también en H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft* (cf. *supra*, nota 3), 79-99.

[335]. Cf. *Did*. 9, 4; véase también CIPRIANO DE CARTAGO, *Ep.* 69, 5, 3; AGUSTÍN DE HIPONA, *Serm*. 227, 229, 272 y *passim*.

[336]. AGUSTÍN DE HIPONA, *Serm*. 272.

[337]. ÍD., *In Jo.* XXVI, 6, 13.

[338]. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.th.* III 73, 3.

[339]. Cf. SC 47; LG 3, 7, 11, 26 y *passim*.

[340]. Cf. H. DE LUBAC, *Betrachtungen über die Kirche* (cf. *supra*, nota 3), 100-106.

[341]. Por parte ortodoxa: A. Afanasiev, A. Schmemann y J. Zizioulas, entre otros; por parte católica J. M. R. Tillard, B. Forte y otros. Cf. la entrada «Eucharistische Ekklesiologie», en LThK3 3, 969-972.

[342]. Cf. LG 23.

[343]. Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Communionis notio* 9.

[344]. Este aspecto lo ha puesto de relieve con énfasis desde una perspectiva ortodoxa A. SCHMEMANN, *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*, New York 2003, 11-26. Su polémica contra la teología occidental acierta en lo que respecta a la teología de manual, pero no hace justicia a la gran teología escolástica ni a la renovación litúrgica actual.

[345]. Cf. *Did*. 10, 6; véase también 1 Cor 16,22.

[346]. AGUSTÍN DE HIPONA, *Enarr. in Ps.* 98, 9.

[347]. Cf. *Misal Romano*, solemnidad del Corpus Christi.

[348]. Cf. JUAN PABLO II, *Ecclesia de eucharistia* 5s. Es cierto que la Iglesia del primer milenio aún no conocía la adoración eucarística fuera de la celebración de la eucaristía, tal como luego se desarrolló en la Iglesia latina del segundo milenio. Sin embargo, tal forma de adoración puede entenderse sin esfuerzo como remembranza, interiorización, profundización personal y «prolongación» de la adoración más allá de la celebración de la eucaristía y, en este sentido, como desarrollo orgánico de la praxis creyente del primer milenio.

[349]. Este punto de vista, con el que en especial la teología oriental sigue familiarizada hasta la fecha, lo ha vuelto a hacer valer sobre todo P. TEILHARD DE CHARDIN, *Lobgesang des Alls*, Olten – Freiburg i.Br. 1961 [trad. esp. del orig. francés: *Himno del universo*, Trotta, Madrid 2005].

[350]. Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *In Jo.* XX, 20, 2.

[351]. Cf. LG 11.

[352]. Cf. SC 2.

[353]. Muchas preguntas concretas fueron vivamente discutidas con motivo de la instrucción de Roma *Sobre algunas preguntas acerca de la colaboración de los laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes* (1998). Con mi carta pastoral como obispo de Rotemburgo-Stuttgart (1998), no pretendí sino ofrecer orientación en torno a algunas de estas preguntas. La citada instrucción es a menudo mal entendida. Su objetivo no es tratar principalmente de la dignidad y la misión de los laicos. De ello ya se había ocupado con detalle la carta apostólica *Christifideles laici* (1988). En comparación con esta, la instrucción se circunscribe al campo, esencialmente más estrecho, en el que los laicos, merced a un encargo especial, colaboran en determinadas

tareas del ministerio ordenado. Dentro de esos límites, la instrucción se guía por el deseo de evitar toda confusión entre el perfil del ministerio sacerdotal y el de los ministerios que los laicos pueden asumir en virtud de tal encargo. Nadie se beneficia de esta confusión. Por consiguiente, la instrucción no pretende quitar a los laicos nada de lo que, por el bautismo y la confirmación, les corresponde; pero sí que busca que al sacerdote tampoco se le quite nada de lo que le es propio por la ordenación sacerdotal. Con ello, la instrucción no abre ningún abismo entre sacerdotes y laicos; lo que persigue es, más bien, garantizar la unidad en la diversidad de dones y tareas eclesiales. Lo cual es un deseo muy bíblico, que sobre todo adquiere expresión en la imagen paulina de la Iglesia como un cuerpo con muchos miembros (cf. 1 Cor 12,4-31).

[354]. Como fuentes importantes y vinculantes, cito las siguientes: CONCILIO VATICANO II, *Constitución sobre la sagrada liturgia «Sacrosanctum Concilium»*; JUAN PABLO II, *Carta apostólica con motivo del vigésimo quinto aniversario de la Constitución sobre la sagrada liturgia «Sacrosanctum Concilium»* (1988); *Katholischer Erwachsenenkatechismus*, vol. I: *Das Glaubensbekenntnis der Kirche* (1985); *Catecismo de la Iglesia católica* (1993). Muy útil es también la «Introducción general» del Misal romano. En todos estos documentos se puede encontrar información fiable y vinculante acerca de la doctrina católica sobre la eucaristía y la liturgia.

[355]. Existen muchas obras recomendables tanto para los cursillos de formación litúrgica como para la lectura personal. Las delegaciones diocesanas de liturgia, amén de aconsejar gustosamente, prestan sus servicios a quien los solicite.

[356]. Cf. CIC, can. 1247.

[357]. Razones de peso que eximen de la participación en la eucaristía pueden ser, entre otras: enfermedad y debilidad senil, obligaciones caritativas (por ejemplo, la atención a familiares gravemente enfermos o el cuidado de niños), inexcusables obligaciones laborales (por ejemplo, en los servicios sanitarios o en el sector terciario) o la no celebración de la eucaristía en la localidad de residencia (cf. CIC, can. 1248 § 2).

[358]. Cf. *infra*, el apartado 8: «La importancia de la celebración de la Palabra», 235-236.

[359]. Cf. CIC, can. 905 § 2.

[360]. Cf. SC 7.

[361]. Cf. SC 48; véanse también los números 11; 14; 50.

[362]. Cf. SC 29.

[363]. Cf. PO 16.

[364]. Cf. LG 33; AA24; CIC, can. 230 § 3; 910 §2.

[365]. Determinantes para la pastoral cooperativa en la diócesis de Stuttgart-Rotemburgo son los documentos *Pastorale Perspektiven* [Perspectivas Pastorales], de 1992, y *Gemeindeleitung im Umbruch* [Cambio radical en la dirección de comunidades], de 1997. Ninguno de estos dos textos se ve afectado por la instrucción *Sobre algunas preguntas acerca de la colaboración de los laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes.* Al contrario, también la instrucción se declara a favor del concepto de pastoral cooperativa. Así pues, a fecha de 1998, ambos documentos continúan en vigor –inalterados– en dicha diócesis.

[366]. Cf. PO 4.

[367]. Cf. SC 56.

[368]. Cf. SC 52.

[369]. Cf. CIC, can. 767 § 1.

[370]. Tampoco en la diócesis de Rotemburgo-Stuttgart podía transitarse un camino especial que divergiera de esta universal tradición cristiana, regulada de manera vinculante por el derecho canónico. Cf. el decreto del obispo Dr. Georg Moser, que establece las pautas para la predicación de laicos, en KABI 1986, 132. Todos los reglamentos diocesanos relativos a los asistentes de pastoral y de comunidad promulgados desde entonces en la diócesis contemplan un mandato para predicar «que ha de ceñirse a las estipulaciones eclesiásticas».

[371]. Sin ánimo de exhaustividad, me gustaría enumerar las siguientes: catequesis comunitaria y clases de religión; predicación en las celebraciones de la Palabra; alocución en las vísperas y en celebraciones esporádicas (bautismos, entierros y otros); *statio* en la celebración de la eucaristía; pláticas de adviento y cuaresma; y, finalmente, charlas y conferencias.

[372]. Cf. SC 35,4; carta pastoral del obispo Dr. Georg MOSER, *Sonntagsgottesdienst – auch wenn kein Priester da ist*, en KABI 1977, 181-183.

[373]. Cf. CIC, can. 1248 § 2.

[374]. Cf. SC 100.

[375]. Cf. PO 18.

[376]. SC 47.

[377]. Cf. SC 43.

[378]. Cf. *Did.* 14,1; IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Eph.* 5, 2s; 13, 1; *Phil.* 6, 2; *Magn.* 7, 1s; 9, 1; JUSTINO, *1 Apol.* 67, 3; TERTULIANO, *Apol.* 39, 2.

[379]. Cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Magn.* 9, 1.

[380]. Cf. PLINIO EL JOVEN, *Ep.* X, 96.

[381]. PL 8, 707. 709s, citado en la carta apostólica del papa Juan Pablo II *Dies Domini* (1998), 46.

[382]. LEÓN MAGNO, *2 Hom. ascent. Dom.* 61.

[383]. Cf. LG 11.

[384]. *Diog.* 5.

[385]. AGUSTÍN, *Conf.* I, 1.

[386]. Aquí no puede ser abordada la pregunta acerca de la presencia de «semillas» de la realidad de Cristo en otras religiones y en sus culturas, ni tampoco la pregunta acerca de la salvación de quienes no creen en Jesucristo.

[387]. Así pues, el concepto escolástico de «substancia» no designa lo que hoy se entiende por substancia y substancias, esto es, una realidad material. La presencia substancial de Cristo en la eucaristía ha de ser entendida en sentido, más que material, análogo-espiritual.

[388]. Esto es lo que afirma el concilio de Trento (DH 1636). En este sentido preñado de realidad, los padres griegos caracterizan la eucaristía como símbolo, imagen, figura y tipo (J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, vol. I/1, Freiburg i.Br. 1955, 217-242). En el fondo, la posterior doctrina de la transubstanciación no puede ni pretende expresar otra cosa que esta concepción sacramental de la eucaristía.

[389]. En el diálogo con los cristianos evangélicos [en Alemania, luteranos y reformados], la controversia gira en torno a la pregunta de quién puede presidir la celebración de la eucaristía y, más en concreto, en torno a la

pregunta acerca del ministerio ordenado y del ministerio episcopal en sucesión apostólica.

[390]. Este vínculo lo puso de relieve de manera todavía hoy válida M. J. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums* (nueva edición a cargo de J. Höfer), Freiburg i.Br. 1951, 385-441.

[391]. Cf. Ignacio de Antioquía, *Smyrn.* 7, 1; cf. 2, 1; 4, 2; 5, 2; *Trall.* 10, 1.

[392]. «Adoro te devote, latens Deitas, quae sub his figuris vere latitas... Visus, tactus, gustus in te fallitur, sed auditu solo tuto creditur» (Tomás de Aquino).

[393]. «Tibi se cor meum totum subiicit, quia te contemplans totum deficit» (Tomás de Aquino).

[394]. Por supuesto, ello no tiene por qué menoscabar el significado de la veneración y la adoración eucarísticas, tal como estas se han desarrollado en la Iglesia latina del segundo milenio. En ellas resuena, por así decirlo, la celebración de la *eucharistía* y la *eulogía*. Sin embargo, el fin y cumplimiento radica, como también sabía el concilio de Trento, en el «ser recibido» (DH 1643: «ut sumatur institutum»).

[395]. Cf. Cirilo de Jerusalén, *Cat. myst*. 4, 3.

[396]. Cf. Cirilo de Alejandría, *In Jo*. 10,2.

[397]. Cf. Ignacio de Antioquía, *Eph*. 20, 2.

[398]. Ireneo de Lyon, *Adv. Haer.* IV, 18, 5; cf. V, 2, 2.

[399]. Cf. *Did.* 9, 5; 10, 6; 14, 1; Justino, *1 Apol.* 66; Agustín, *In Jo.* XXVI, 11.

[400]. Cf. Cirilo de Jerusalén, *Cat. myst*. 5, 21, ofrece una muy hermosa y profunda interpretación de la comunión en la mano: las manos, una superpuesta sobre la otra, son el trono en el que se recibe al Rey.

[401]. UR 1.

[402]. Cf. Juan Pablo II, *Redemptoris missio* 57.

[403]. Cf. los documentos de convergencia sobre *Bautismo, eucaristía y ministerio* (Declaración de Lima, 1982), elaborados por la comisión Fe y constitución del Consejo Mundial de Iglesias; el documento *La Cena del Señor* (1979), redactado por una comisión conjunta católico-romana y evangélico-luterana; la *Declaración Conjunta sobre la Justificación* (1999) y otros muchos textos.

[404]. Cf. DV 8.

[405]. Cf. Concilio Vaticano I, Constitución sobre la fe católica *Dei filius* (DH 3020).

[406]. Juan Pablo II, *Ut unum sint* 28; 57.

[407]. Cf. UR 10.

[408]CIC, can. 1752.

[409]. Cf. CIC, can. 844; Instrucción *Redemptoris sacramentum* 85.

[410]. Juan Pablo II, *Ut unum sint* 46.

[411]. Cf. Juan Pablo II, *Ecclesia de eucharistia* 46.

[412]. Cf. UR 8.

[413]. Cf. UR 6-9.

[414]. Cf. LG 8.

[415]. Cf. JUAN PABLO II, *Novo millennio ineunte* 43.

[416]. Cf. UR 2.

[417]. No es este el lugar adecuado para presentar y ponderar en detalle la inabarcable discusión al respecto. Para una visión de conjunto de la investigación exegética cf. H. LESSIG, *Die Abendmahlsprobleme im Lichte der neutestamentlichen Forschung seit 1900*, tesis doctoral presentada en Bonn en 1953; E. SCHWEIZER, «Das Herrenmahl im Neuen Testament. Ein Forschungsbericht», en *Neotestamentica*, Zürich – Stuttgart 1963, 344-370; H. PATSCH, *Abendmahl und historischer Jesus*, Stuttgart 1972; F. HAHN, «Zum Stand der Erforschung des urchristlichen Herrenmahls»: EvTh 35 (1975), 553-563; H. FELD, *Das Verständnis des Abendmahls*, Darmstadt 1976, 4-76.

[418]. Tal es la posición de R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 19584, 285-287 [trad. esp.: *Historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salamanca 2000]; ÍD., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 19684, 42s, 61s, 146ss, 314s [trad. esp.: *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1997].

[419]. El trasfondo judío ha sido destacado, sobre todo, por J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 19603 [trad. esp.: *La última cena: palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980]. No obstante, Jeremias basa unilateralmente su propia interpretación en la tesis de que la última cena fue una comida pascual. La misma opinión se mantiene en STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* IV, München 19613, 74-76. Para esta cuestión cf. R. FENEBERG, *Christliche Passafeier und Abendmahl. Eine biblisch-hermeneutische Untersuchung der neutestamentlichen Einsetzungsberichte*, München 1971. Para el trasfondo veterotestamentario general es importante F. HAHN, «Die alttestamentlichen Motive in der urchristlichen Abendmahlsüberlieferung»: EvTh 27 (1967), 337-374.

[420]. Cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar* (cf. *supra*, nota 69) IV, 620s, 627s; J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu* (cf. *supra*, nota 69), 103ss.

[421]. Así, sobre todo, H. SCHÜRMANN, «Die Gestaltung der urchristlichen Eucharistiefeier», en *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament*, Düsseldorf 1970, 79ss; ÍD., «Das Weiterleben der Sache Jesu im nachösterlichen Herrenmahl. Die Kontinuität der Zeiten», en *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblicke*, Freiburg i.Br. – Basel – Wien 1975, 76ss [trad. esp.: *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica*, Sígueme, Salamanca 1982]. En el mismo sentido, cf. G. DELLING, art. «Abendmahl II. Urchristliches Mahl-Verständnis», en TRE I (1977), 49.

[422]. Eso opina J. BETZ, en MySal (D) IV/2, Einsiedeln – Zürich – Köln 1973, 193ss [trad. esp.: MySal (Esp) IV/2, Cristiandad, Madrid 1975].

[423]. H. CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, München 1967, 76, llama la atención sobre el círculo hermenéutico que con ello se genera, así como sobre los límites de la pregunta aclaratoria por las palabras originarias de Jesús en la última cena. Sin embargo, este círculo ha de ser comprendido con mayor profundidad desde el trasfondo de la propia tradición de Jesús en y a través de la tradición de la Iglesia, y valorado teológicamente de manera positiva sobre el trasfondo de la unión de Cristo y la Iglesia.

[424]. De esta opinión disiente R. Pesch, quien sitúa el relato de Marcos en la vida de Jesús, a diferencia de la etiología cultual de Pablo, cuyo *Sitz im Leben* se encuentra en la comunidad primitiva. Cf. R. PESCH, *Das Markusevangelium* II, Freiburg i.Br. – Basel – Wien 1977, 354ss; ÍD., *Wie Jesus das Abendmahl hielt. Der Grund der Eucharistie*, Freiburg i.Br. – Basel – Wien 1977, espec. 54. Frente a ello, hay que tener en cuenta sin embargo, como señalan muchos otros estudiosos, que Marcos y, dependiendo de él, Mateo ofrecen, en comparación con Pablo y Lucas, un texto más estilizado litúrgicamente, por cuanto ambos reúnen las palabras pronunciadas sobre el pan y la copa, en vez de dejarlas separadas, como Pablo y Lucas, por la comida que transcurre entre medias. Entre otros, cf. G. BORNKAMM, «Herrenmahl und Kirche bei Paulus», en *Studien zu Antike und Christentum* (*Gesammelte Aufsätze*, vol. 2), München 1959, 150ss; H. CONZELMANN, *Grundriss* (cf. *supra*, nota 73), 74; G. DELLING, art. «Abendmahl II» (cf. *supra*, nota 71), 48, 51 y 54.

[425]. Esta continuidad la ponen de relieve, cada uno a su manera, J. Betz, H. Schürmann, H. Patsch, G. Delling y otros. En sus obras puede encontrarse una detallada fundamentación de las consideraciones que siguen.

[426]. Cf. al respecto K. KERTELGE (ed.), *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament*, Freiburg i. B. – Basel – Wien 1976.

[427]. Así, J. RATZINGER, *Eucharistie – Mitte der Kirche*, München 1978, 10 y 18.

[428]. Tal es la opinión de J. BETZ, en MySal (D) 4/2 (cf. *supra*, nota 72), 263s.

[429]. Esto se ve muy claramente en *De captivitate babylonica Ecclesiae* (1520): WA 6, 512-526.

[430]. No podemos entrar aquí en las complicadas cuestiones exegéticas concretas en torno a la idea jesuánica de sacrificio. Además de *supra*, nota 76, e *infra*, notas 98s, cf. F. HAHN, «Das Verständnis des Opfers im Neuen Testament», en K. Lehmann y E. Schlink (eds.), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles*, Freiburg i.Br. – Göttingen 1983, 51-91.

[431]. El primer planteamiento lo defiende H. KÜNG, *Christ Sein*, München 1974, 312-315 [trad. esp.: *Ser cristiano*, Trotta, Madrid 1996]; el segundo, W. MARXSEN, *Das Abendmahl als christologisches Problem*, Gütersloh 1963.

[432]. Cf. la visión de conjunto que ofrece P. NEUENZEIT, *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung*, München 1960, 136-147.

[433]. La tesis de la procedencia a partir del banquete helenístico en homenaje a los muertos la defiende sobre todo H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, vol. 8), Bonn 1926. La derivación a partir de las religiones mistéricas influyó de forma importante en la teología de los misterios de O. Casel, como puede leerse a modo de recapitulación en O. CASEL, *Das christliche Kultmysterium*, 4.ª ed. ampl. y rev. al cuidado de B. Neunheuser, Regensburg 1960 [trad. esp.: *El misterio del culto en el cristianismo*, Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2002]. El trasfondo veterotestamentario y judío ha sido puesto de relieve por J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu* (cf. *supra*, nota 69), 229-246; M. THURIAN, *L'Eucharistie. Mémorial du Signeur, sacrifice d'action de grâce et d'intercession*, Neuchâtel – Paris 1959 [trad. esp.: *La eucaristía*, Sígueme, Salamanca 1967]; L. BOUYER, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris 1966, 87s, 107s [trad. esp.: *La eucaristía*, Herder, Barcelona 1969].

[434]. STRACK-BILLERBECK (cf. *supra*, nota 69) IV/1, 86.

[435]. Cf. J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, vol. I/1, Freiburg i.Br. 1955, 197ss; G. KRETSCHMAR, art. «Abendmahl III/1. Alte Kirche», en TRE I (1977), 62ss, 78ss. Para el consiguiente

problema de la helenización en cuanto traducción hermenéuticamente necesaria, cf. *ibid.*, 84-86.

[436]. Cf. Tomás de Aquino, *S.th.* III q. 60a. 3.

[437]. «¡Oh sagrado banquete, en que Cristo es nuestra comida, se celebra el memorial de su pasión, el alma se llena de gracia y se nos da la prenda de la gloria futura!» (versión española de la antífona del magníficat –II Vísperas– de la fiesta del Corpus).

[438]. Cf. A. Gerken, *Theologie der Eucharistie*, München 1973, 61ss, 97ss [trad. esp.: *Teología de la eucaristía*, San Pablo, Madrid 1991].

[439]. Cf. E. Iserloh, art. «Abendmahl III/2. Mittelalter», en TRE I (1977), 100s, 128ss.

[440]. Cf. DH 1740.

[441]. Remitimos de manera especial a P. Brunner, «Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde», en *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*, vol. 1, Kassel 1954, 209ss, 229ss; J. J. von Allmen, *Ökumene im Herrenmahl*, Kassel 1968, 25ss, 98ss; y M. Thurian, *L'Eucharistie* (cf. *supra*, nota 83). Cf. la visión de conjunto que ofrecen W. Averbeck, *Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie*, Paderborn 1967; U. Kühn, art. «Abendmahl IV. Das Abendmahlgespräch in der ökumenischen Theologie der Gegenwart», en TRE I (1977), 157ss, 164ss, 192ss; K. Lehmann y E. Schlink (eds.), *Das Opfer Jesu Christi* (cf. *supra*, nota 80).

[442]. Cf. SC 6; 47.

[443]. Cf. H. Schlier, «Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche», en *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg i.Br. 1958, 246ss; K. Rahner, «Wort und Eucharistie», en *Schriften zur Theologie*, vol. 4, Einsiedeln – Zürich – Köln 1960, 313-356 [trad. esp.: *Escritos de teología* IV, Taurus, Madrid 1965], ahora también recogido en *Sämtliche Werke*, vol. 18, Freiburg i.Br. 2003, 596-626.

[444]. Aquí no podemos ocuparnos en detalle de los distintos modos de la presencia de Jesucristo en la eucaristía. Cf. J. Betz, en MySal (D) IV/2, 267ss; F. Eisenbach, *Die Gegenwart Jesu im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Mainz 1982. Y menos aún podemos tratar en este contexto la nueva discusión en torno a una comprensión más profunda de la presencia real (transubstanciación, transignificación, transfinalización). Sin embargo, cf. *infra*, nota 142.

[445]. Cf. H. Beyer, art. «eulogéō», en ThWNT II, 757ss; H. Conzelmann, art. «eucharistéō», en ThWNT IX, 401ss; L. Lies, *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses*, Innsbruck – Wien – München 1978, 11-36.

[446]. Cf. Ignacio de Antioquía, *Ad Smyrn* 8, I; *Ad Philad.* 4; JUSTINO, *Dial. c. Trypho* 41; 117. Cf. J. A. Jungmann, «Von der "Eucharistia" zur "Messe"»: ZKTh 89 (1967), 29ss; H. Conzelmann, art. «eucharistéō» (cf. *supra*, nota 95), 405.

[447]. Cf. J. A. Jungmann, *Missarum Solemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, vol. 1, Wien 19625, 20s y 38; vol. 2, 138ss [trad. esp.: *El sacrificio de la misa: tratado histórico-litúrgico*, 2 vols., Editorial Católica, Madrid 1961].

[448]. Cf. Eso defienden J. A. Jungmann, *Missarum Solemnia* (cf. *supra*, nota 97), vol. 1, 27s; J. Ratzinger, «Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier», en *Das Fest des Glaubens*, Einsiedeln 1981, 31-46 [trad. esp.: *La fiesta de la fe: ensayo de teología litúrgica*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999]. Es, sobre todo, L. Bouyer, *Eucharistie* (cf. *supra*, nota 83), quien, de manera imponente, intenta interpretar la

eucaristía en su conjunto a partir del aspecto de la *berakah.* Una recapitulación y prolongación de sus ideas puede encontrarse en L. LIES, «Eulogia. Überlegungen zur formalen Sinngestalt der Eucharistie»: *ZThK* 100 (1978), 69-97.

[449]. Cf. H. GESE, «Die Herkunft des Herrenmahls», en *Zur biblischen Theologie*, München 1977, 107-127; tomado de J. RATZINGER, *Gestalt und Gehalt* (cf. *supra*, nota 98), 47-54.

[450]. Cf. J. BETZ, *Eucharistie* (cf. *supra*, nota 85), vol. II/1, 40.

[451]. Cf. J. A. JUNGMANN, *Missarum Solemnia* (cf. *supra*, nota 97), vol. 1, 31ss; ÍD., «Von der "Eucharistia" zur "Messe"» (cf. *supra*, nota 96), 29s; H. CONZELMANN, art. «eucharistéō» (cf. *supra*, nota 95), 405.

[452]. Cf. J. A. JUNGMANN, «Von der "Eucharistia" zur "Messe"» (cf. *supra*, nota 96), 33. Cf. H. MOLL, *Die Lehre von der Eucharistie als Opfer. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung vom Neuen Testament bis Irenäus von Lyon*, Köln – Bonn 1975.

[453]. Determinante para ello fue el hecho de que Isidoro de Sevilla aislara el prefacio, la acción de gracias en sentido estricto, del resto del canon, disolviendo así la estructura orgánica global. Cf. J. R. GEISELMANN, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter. Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie*, München 1933.

[454]. Cf. *Apologia Confessionis Augustanae* XXIV (BSLK, 353ss). Contra ello, el concilio de Trento subraya que la eucaristía es un sacrificio real y auténtico (DH 1751); no solo alabanza y acción de gracias, sino sacrificio de expiación (DH 1753).

[455]. Cf. J. RATZINGER, «Ist die Eucharistie ein Opfer?»: Conc (D) 3 (1967), 299-304 [trad. esp.: «La eucaristía, ¿es un sacrificio?»: Conc (Esp) 24 (1967), 72-85], así como *supra*, nota 90.

[456]. Tal es la opinión de AGUSTÍN, *Civ.* X, 20; X, 6. Para toda esta cuestión cf. H. U. VON BALTHASAR, «Die Messe, ein Opfer der Kirche?», en *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie* III, Einsiedeln 1967, 166-217.

[457]. Cf. Th. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie*, Mainz 1979, 144ss [trad. esp.: *Signos de la cercanía de Dios*, Sígueme, Salamanca 1982].

[458]. IRENEO DE LYON, *Adv. Haer.* IV, 19. La íntima unidad de teocentrismo y antropocentrismo es acentuada y fundamentada sobre todo por E. LENGELING, art. «Liturgie», en HThG II, 81ss, 88ss [trad. esp.: *Diccionario de conceptos teológicos*, 2 vols., Herder, Barcelona 1989].

[459]. H. CONZELMANN, art. «eucharistéō» (cf. *supra*, nota 95), 403.

[460]. Para la comprensión de la epíclesis, cf. O. CASEL, «Zur Epiklese», en *Jahrb. Lit.* 3 (1923), 100-102; ÍD., «Neue Beiträge zur Epiklesenfrage», en *Jahrb. Lit.* 4 (1924), 169-178; J. A. JUNGMANN, *Missarum Solemnia* (cf. *supra*, nota 97), vol. 2, 238ss; J. BETZ, *Eucharistie* (cf. *supra*, nota 85), vol. I/1, 320-346; J. P. DE JONG, art. «Epiklese», en LThK2 III, cols. 935-937.

[461]. Tal es la opinión de J. BETZ, *Eucharistie* (cf. *supra*, nota 85), vol. I/1, 319.

[462]. Cf. H. BEYER, art. «eulogéō» (cf. *supra*, nota 95), 752ss; L. LIES, *Wort und Eucharistie* (cf. *supra*, nota 95), 61s.

[463]. Cf. J. A. JUNGMANN, «Von der "Eucharistia" zur "Messe"» (cf. *supra*, nota 96), 37. Este significado está presente ya en Orígenes, ciertamente todavía en el contexto más amplio del todo. Cf. L. LIES, *Wort und Eucharistie* (cf. *supra*, nota 95), 261ss y 294ss.

[464]. Cf. J. A. JUNGMANN, «Von der "Eucharistia" zur "Messe"» (cf. *supra*, nota 96), 38; ÍD., «Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes "Missa"», en *Gewordene Liturgie*, Innsbruck – Leipzig 1941, 34-52; pueden verse otras interpretaciones en J. J. VON ALLMEN, *Ökumene im Herrenmahl* (cf. *supra*, nota 91), 120ss.

[465]. Cf. J. A. JUNGMANN, «Von der "Eucharistia" zur "Messe"» (cf. *supra*, nota 96), 39.

[466]. Esto vale en especial para la llamada Declaración de Lima: *Taufe, Eucharistie und Amt*, Frankfurt – Paderborn 1982, 18s [trad. esp.: *Bautismo, Eucaristía, Ministerio: convergencias doctrinales en el seno del Consejo Ecuménico de las Iglesias*, Facultad de Teología de Barcelona, Barcelona 1983]; cf. U. KÜHN, art. «Abendmahl, IV» (cf. *supra*, nota 91), 197.

[467]. Esto opina, sobre todo, E. KÄSEMANN, «Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre», en *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. 1, Göttingen 1960, 11-33 [trad. esp.: *Ensayos exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978, un único volumen que recoge los dos de la edición original]; cf. P. NEUENZEIT, *Das Herrenmahl* (cf. *supra*, nota 82), 48s, 185s.

[468]. Cf. H. R. SCHLETTE, *Kommunikation und Sakrament*, Freiburg i.Br. – Basel – Wien 1960.

[469]. Cf. J. BETZ, *Eucharistie* (cf. *supra*, nota 85), vol. I/1, 328ss.

[470]. Esto sostiene, entre otros, J. MEYENDORFF, «Zum Eucharistieverständnis der orthodoxen Kirche»: Conc (D) 3 (1967), 291-294 [trad. esp.: «Notas sobre la doctrina ortodoxa acerca de la eucaristía»: Conc (Esp) 24 (1967), 57-64].

[471]. Cf. J. J. VON ALLMEN, *Ökumene im Herrenmahl* (cf. *supra*, nota 91), 32ss.

[472]. Cf. O. CASEL, «Die *Logiké thysía* der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung»: *JLW* 4 (1924), 37-47.

[473]. Cf. F. HAUCK, art. «*koinōnía*», en ThWNT III, 798-810; P. C. BORI, *«Koinōnía». L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e il Nuovo Testamento*, Brescia 1972.

[474]. Cf. AGUSTÍN, *In Io.* XXVI, 6, 13. Esta afirmación ha tenido una extensa historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) en los documentos del Magisterio: DH 802 y 1635; UR 47.

[475]. Cf. R. GUARDINI, *Besinnung vor der Feier del Heiligen Messe*, 2.ª parte, Mainz 19392, 73ss. Con ello, Guardini no pretendía, sin embargo, ofrecer una definición esencial de la eucaristía (cf. *ibid.*, 75), ni mucho menos negar el carácter sacrificial como fuente y presupuesto de la eucaristía (cf. *ibid.*, 77). En el mismo sentido se pronuncia J. PASCHER, *Eucharistia. Gestalt und Vollzug*, Münster 1947; ÍD., «Um die Grundgestalt der Eucharistia»: MThZ 1 (1950), 64-75. Para la controversia de aquel entonces, cf. Th. MAAS-EWERD, *Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die «liturgische Frage» in den Jahren 1939 bis 1944*, Regensburg 1981, espec. 343-348. Para el debate actual, cf. *supra*, nota 97.

[476]. Véase al respecto la ya repetidamente mencionada e importante contribución de H. SCHÜRMANN, «Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier» (cf. *supra*, nota 71).

[477]. Así se afirma ya en la conocida carta de PLINIO a Trajano: *Ep.* X, 96; e igualmente en JUSTINO, *1 Apol.* 67.

[478]. Cf. J. A. JUNGMANN, «"Abendmahl" als Name der Eucharistie»: *ZThK* 93 (1971), 91-94.

[479]. Cf. P. NEUENZEIT, *Das Herrenmahl* (cf. *supra*, nota 82), 191ss; F. LANG, «Abendmahl und Bundesgedanke im Neuen Testament»: EvTh 35 (1975), 524-538; V. WAGNER, «Der Bedeutungswandel von berit hadascha bei der Ausgestaltung der Abendmahlsworte»: EvTh 35 (1975), 538-552.

[480]. Cf. P. NEUENZEIT, *Das Herrenmahl* (cf. *supra*, nota 82), 201-219; E. SCHWEIZER, art. «sôma», en ThWNT VII, 1065s; E. KÄSEMANN, «Das theologische Problem des Motivs vom Leibe Christi», en *Paulinische Perspektive*, Tübingen 1969, 178-210.

[481]. AGUSTÍN, *Serm.* 272.

[482]Cf., sobre todo, H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter*, Einsiedeln 1969; inspirándose en él, A. GERKEN, *Theologie der Eucharistie* (cf. *supra*, nota 82), 122ss.

[483]. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.th.* III q. 73 a. 6: «in hoc sacramento tria considerare possumus: scilicet id quod est sacramentum tantum, scilicet panis et vinum; et id quod est res et sacramentum, scilicet corpus Christi verum; et id quod est res tantum, scilicet effectus huius sacramenti» [en este sacramento se pueden considerar tres cosas; lo que es *sacramentum tantum*, o sea, el pan y el vino; lo que es *res et sacramentum*, o sea, el verdadero cuerpo de Cristo; y lo que es *res tantum*, o sea, el efecto de este sacramento]; q. 80 a. 4: «Duplex autem est res huius sacramenti... una quidem quae est significata et contenta, scilicet ipse Christus; alia autem est significata et non contenta, scilicet corpus Christi mysticum, quod est societas sanctorum» [ahora bien, la cosa producida por este sacramento es doble... Una, significada y contendida en el sacramento, y que es el mismo Cristo. Otra, significada y no contenida, y que es el cuerpo místico de Cristo]; cf. q. 60 a. 3 sed contra; q. 73 a. 2 sed contra.

[484]. Cf. SC 11; 14; 48. Esta renovada comprensión del vínculo entre eucaristía e Iglesia tuvo importantes consecuencias para una eclesiología eucarística, la cual ya no tiene su punto de partida en la Iglesia universal, sino en la Iglesia local que celebra la eucaristía, y entiende la unidad de la Iglesia universal como *communio* de Iglesias locales.

[485]. Cf. K. LEHMANN, «Persönliches Gebet in der Eucharistiefeier»: IKaZ (1977), 401-406. En este contexto no podemos ocuparnos del importante tema de la adoración y veneración eucarística fuera de la celebración eucarística.

[486]. Para la cuestión de una nueva disciplina de los arcanos, cf. H. SPAEMANN, *Und Gott schied das Licht von der Finsternis. Christliche Konsequenzen*, Freiburg i.Br. – Basel – Wien 1982, 93-140.

[487]. Eso es lo que defiende J. MOLTMANN, *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München 1975, 272s, 285s [trad. esp.: *La Iglesia, fuerza del Espíritu: hacia una eclesiología mesiánica*, Sígueme, Salamanca 1978].

[488]. «Y, al mismo tiempo, la unidad de los fieles, que constituyen un solo cuerpo en Cristo, está representada y se realiza por el sacramento del pan eucarístico (1 Cor 10,17)» (LG 3); «Más aún, confortados con el Cuerpo de Cristo en la sagrada liturgia eucarística, muestran de un modo concreto la unidad del Pueblo de Dios, significada con propiedad y maravillosamente realizada por este augustísimo sacramento» (LG 11).

[489]. Según la doctrina católica, la celebración de la eucaristía presupone la existencia de un ministro válidamente ordenado. Cf. DH 802 y 1752; LG 26; 28; UR 22. Para esta cuestión, cf. P. BLÄSER et al., *AMt und Eucharistie*, Paderborn 1973. Otra es la opinión de H. KÜNG, *Wozu Priester?*, Zürich – Einsiedeln –

Köln 1971 [trad. esp.: *Sacerdotes: ¿para qué?*, Herder, Barcelona 1973]; E. SCHILLEBEECKX, *Das kirchliche Amt*, Düsseldorf 1981 [trad. esp. del original holandés: *El ministerio eclesial: responsables en la comunidad cristiana*, Cristiandad, Madrid 1983].

[**490**]. Al respecto, cf. la visión de conjunto que ofrece G. WINGREN, art. «Abendmahl V. Das Abendmahl als Tischgemeinschaft nach ethischen Gesichtspunkten», en TRE I (1977), 212-229.

[**491**]. Cf. G. WAINRIGHT, *Eucharist and Eschatology*, New York 1981.

[**492**]. Tal sostiene L. LIES, *Eulogia* (cf. *supra*, nota 98), 94-97, quien prolonga los planteamientos de J. A. Jungmann y J. Ratzinger. Cf. *supra*, nota 97.

[**493**]. Esto opina J. BETZ en MySal (D) IV/2, 264s. Para la correspondiente interpretación de la doctrina de la transubstanciación, cf. J. RATZINGER, «Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie»: ThQ 147 (1967), espec. 152s.

[**494**]. Cf. SC 6.

[**495**]. Cf. J. LÉCUYER, «Die liturgische Versammlung. Biblische und patristische Grundlagen»: Conc (D) 2 (1966), 79-87 [trad. esp.: «La asamblea litúrgica. Fundamentos bíblicos y patrísticos»: Conc (Esp) 12 (1966), 163-181]. Este aspecto ha sido enfáticamente destacado por A. SCHMEMANN, *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*, New York 2003, 11-26. Su polémica contra la teología occidental da en el blanco por lo que a la tradicional teología de manual respecta, mas no hace en absoluto justicia a la gran teología escolástica.

[**496**]. Cf. W. BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin 1958, 477s.

[**497**]. AGUSTÍN, *In Io.* XXVI, 6, 13.

[**498**]. Cf. DH 802.

[**499**]. Cf. *Decreto sobre el sacramento de la eucaristía* (DH 1635).

[**500**]. Cf. SC 47; LG 3; 7; 11; 26 y otros.

[**501**]. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.th.* III, 73, 6.

[**502**]. Cf. *S.th.* III, 73, 5.

[**503**]. *S.th.* III, 73, 5; cf. *Sent*. d. 45 q. 2 a, 3 q.a 1 c.

[**504**]. Cf. BUENAVENTURA, *Sent.* IV d. 8, p. 2, a. 2, q. I; TOMÁS DE AQUINO, *S.th.* III, 73, 6.

[**505**]. Cf. LG 1.

[**506**]. Cf. la visión de conjunto que ofrecen P. HADOT y A. FLASCH, art. «Eine (das), Einheit», en HWPh II (1972), 361-367.

[**507**]. Para el esquema *exitus-reditus*, cf. M. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964.

[**508**]. Cf. W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987.

[**509**]. Cf. E. KÄSEMANN (*Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. 1, Göttingen 1960, 214-223; vol. 2, Göttingen 1964, 262-267 [trad. esp.: *Ensayos exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978, un único tomo que

incluye los dos volúmenes de la edición original]) se refiere a las diferentes concepciones eclesiológicas dentro del Nuevo Testamento. Por muy innegable que sea dicho pluralismo, la pregunta que no podemos dejar de plantear es, sin embargo, si resulta legítimo desde el punto de vista metodológico equiparar las diferencias del siglo I con las diferencias confesionales existentes, bajo presupuestos completamente nuevos, desde el siglo XVI. La formación de las confesiones es un fenómeno histórico que solo fue posible en las específicas circunstancias del periodo posterior a la Reforma y de la primera fase de la Modernidad. Además, Käsemann olvida que ya dentro del Nuevo Testamento, sobre todo en los Hechos de los Apóstoles y en las cartas pastorales, se perfila el paso de la época apostólica a la posapostólica, que es la nuestra.

[510]. Cf. H. DE LUBAC, «Pluralismus oder Harmonie?», en *Quellen kirchlicher Einheit*, Einsiedeln 1974, 55-66 [trad. esp. del original francés: *Las Iglesias particulares en la Iglesia universal*, Sígueme, Salamanca 1974].

[511]. Cf. además Mt 8,11; Mc 13,27; Jn 11,51s; *Did*. 10, 5; *1 Clem* 29, 1-30; 59, 3s.

[512]. W. KASPER, *Jesús el Cristo* (OCWK 3), Sal Terrae, Santander 2013, 116-139.

[513]. Cf. también *Did*. 10, 6.

[514]. Según Y. SPITERIS (*Ecclesiologia ortodossa*, Bolonia 2003 [trad. esp.: *Eclesiología ortodoxa: temas confrontados entre Oriente y Occidente,* Secretariado Trinitario, Salamanca 2004]), en la actual eclesiología ortodoxa existen dos tendencias: una que, desde un punto de vista protológico, considera la Iglesia y la liturgia como iconos de la Iglesia celestial preexistente (I. Karmiris); y otra que las ve como iconos terrenales de la Iglesia celestial escatológica (J. Zizioulas). Ambas tendencias hacen valer de manera diferente la dimensión cósmico-universal.

[515]. Cf. J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie,* Freiburg i.Br. 2000, 20-29 [trad. esp.: *El espíritu de la liturgia: una introducción,* Cristiandad, Madrid 2001].

[516]. Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Lobgesang des Alls*, Olten – Freiburg i.Br. 1961, 13-42 [trad. esp. del original francés: *Himno del Universo*, Trotta, Madrid 1996].

[517]. Cf. GS 12.

[518]. Cf. G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, vol. 1, München 1969, 275-285 [trad. esp.: *Teología del Antiguo Testamento* I, Sígueme, Salamanca 1978]. Para el contexto fenomenológico y hermenéutico más amplio, cf. P. RICOEUR, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld* II, Freiburg i.Br. – München 1971 [trad. esp. del original francés: *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1970, que incluye otros textos]. Para la interpretación teológica, cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo* (cf. *supra*, nota 162), 186-190, 320-327.

[519]. Es también en este sentido como hay que entender la muy criticada teoría de la satisfacción de Anselmo de Canterbury. La satisfacción no busca apaciguar la ira de Dios y satisfacer sus sentimientos de venganza, sino, más bien, restablecer el orden perturbado y fundar un nuevo orden de paz y reconciliación.

[520]. Esta verdad, durante largo tiempo olvidada, ha sido reelaborada en el espíritu de la Iglesia antigua por B. Poschmann, K. Rahner y otros.

[521]. Cf. UR 6s; *Ut unum sint* 15s; 21; 30; 34s.

[522]. Cf. D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, München 1971, 13s [trad. esp.: *El precio de la gracia: el seguimiento*, Sígueme, Salamanca 1995].

[523]. A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Gütersloh 1977, 43 [trad. esp.: *La esencia del cristianismo*, 2 vols., Imprenta de Henrich, Barcelona 1904].

[524]. Cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Eph.* 5, 2s; 13, 1; *Philad* 6, 2; *Magn* 7, 1s. Para más citas, cf. J. LÉCUYER, «Die liturgische Versammlung» (cf. *supra*, nota 145), 83.

[525]. Para la interpretación de este pasaje, con una detallada consideración de la bibliografía pertinente, cf. W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, Solothurn – Neukirchen 1995, 430-442.

[526]. *Did.* 9,4.

[527]. Cf. CIPRIANO, *Ep.* 69, 5, 3; AGUSTÍN, *Serm.* 272 y 234, entre otros. Puede encontrarse abundante material en H. DE LUBAC, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943, 79-99 [trad. esp. del original francés: *Catolicismo: aspectos sociales del dogma*, Encuentro, Madrid 1988].

[528]. Cf. AGUSTÍN, *In Io.* XXVI, 6, 13; TOMÁS DE AQUINO, *S.th.* III, 73, 6. Por lo que respecta a los documentos del CONCILIO VATICANO II, cf. SC 47; LG 3; 7; 11; 26 y otros.

[529]. Cf. AGUSTÍN, *Faust.* 12, 20; *Serm.* 57, 7.

[530]. Cf. LEÓN MAGNO, *Sermo* 63, 7; citado en LG 26.

[531]. Cf. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie e l'Église au Moyen Âge*, Paris 19492.

[532]. Cf. MARTÍN LUTERO, «Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften», en WA 2, 242-275.

[533]. Cf. H. DE LUBAC, *Betrachtung über die Kirche*, Graz 1954, 97-106 [trad. esp. del original francés: *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid 1988].

[534]. *S.th.* Suppl. 7, 2.

[535]. Cf. LG 11; 26; CD 30; PO 5.

[536]. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.th.* III, 83,4.

[537]. Cf. LG 3; 7; 11; 17; 26; UR 2; 15; CD 30.

[538]. Cf. UR 15.

[539]. Cf. H. DE LUBAC, «Einzelkirche und Ortskirche», en *Quellen kirchlicher Einheit* (cf. *supra*, nota 160), 43-54.

[540]. Obras básicas son L. HERTLING, *Communio und Primat*, Roma 1943; W. ELERT, *Abendmahl und Kirchen-Gemeinschaft*, Berlin 1954. Por parte ortodoxa: A. Afanesiev, J. Meyendorff, A. Schmemann, J. Zizioulas y otros. Por parte católica: H. de Lubac, Y. Congar, J. Hamer, M. J. Le Guillou, J. M. R. Tillard, P. Fransen, J. Ratzinger, O. Saier, E. Corecco, P. W. Scheele, W. Kasper, M. Kehl, B. Forte, G. Greshake, J. Hilberath y otros.

[541]. Cf. LG 23.

[542]. Cf. Y. CONGAR, «De la communion des Églises à une ecclésiologie universelle», en *L'épiscopat et l'Église universelle*, Paris 1962, 227-260

[543]. Cf. SC 26; LG 23; CD 11.

[544]. Cf. R. MEYER y H. STRATHMANN, art. «leitourgéō», en ThWNT IV, 221-239; P. G. MÜLLER, art. «Kollekte I», en LThK3 VI (1997), 181.

[545]. Cf. L. BOUYER, *Die Kirche*, vol. 1, Einsiedeln 1977, 33s [trad. esp. del original francés: *La Iglesia de Dios: cuerpo de Cristo y templo del Espíritu*, Studium, Madrid 1973, un único tomo que incluye los dos volúmenes de la edición alemana].

[546]. JUAN PABLO II, *Ut unum sint* 9.

[547]. Cf. *ibid.*, 9; 20.

[548]. Cf. *ibid.*, 7.

[549]. Cf. UR 1; 4.

[550]. Cf. UR 15.

[551]. Cf. UR 22.

[552]. Cf. UR 8.

[553]. CIC, can. 1752.

[554]. Cf. CIC, can. 844; *Directorio para la ejecución de los principios y normas sobre el ecumenismo* (1993), 130s; Instrucción *Redemptoris sacramentum* 84.

[555]. Cf. JUAN PABLO II, *Ut unum sint* 46; *Ecclesia de eucharistia* 46.

[556]. Cf. Tal es para TOMÁS DE AQUINO el sentido de la epiqueya como justicia suma; cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.th.* II/II q. 120.

[557]. LG 8; UR 4; JUAN PABLO II, *Ut unum sint* 10.

[558]. Cf. DV 8.

[559]. Cf. IRENEO DE LYON, *Adv. haer.* III, 24, 1.

[560]. Cf. LG 8.

[561]. Cf. JUAN PABLO II, *Ut unum sint* 18.

[562]. Cf. *ibid.*, 34.

[563]. Cf. *ibid.*, 28; 57.

[564]. Cf. LG 15; UR 3.

[565]. Cf. UR 4.

[566]. Cf. J. RATZINGER, «Eucaristia e missione», en *La communione nella Chiesa*, Milano 2004, 93-128 [trad. esp. del original alemán: *Convocados en el camino de la fe: la Iglesia como comunión*, Cristiandad, Madrid 2004].

[567]. Cf. Y. CONGAR, *Diversités et communion*, Paris 1982, 243s.

[568]. Cf. LG 4; UR 2.

[569]. Cf. 58. JUAN PABLO II, *Ut unum sint* 5.

[570]. Cf. LG 1.

[571]. Cf. la visión de conjunto que ofrecen J. FREITAG y P. PLANK, «Eucharistische Ekklesiologie», en LThK3 3, 969-972.

[572]. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii oecumenici Vaticani II*, Periodus I, pars IV, 87.

[573]. Una visión panorámica puede consultarse en K. C. FELMY, *Die orthodoxe Theologie der Gegenwart*, Darmstadt 1990, 151-168 [trad. esp.: *La teología ortodoxa actual*, Sígueme, Salamanca 2002].

[574]. Este artículo se encuentra recogido en J. MEYENDORFF et al., *The Primacy of Peter in the Orthodox Church*, London 1963, 57-110, una obra que sigue siendo importante para el diálogo católico-ortodoxo.

[575]. Su tesis doctoral, publicada en 1965 en griego, se halla disponible también en traducción francesa: J. ZIZIOULAS, *L'Eucharistie, l'Évêque et l'Église durant les trois premiers siècles*, Paris 1994. Véase además sus obras *Being as Communion*, New York 1985; *Communion as Otherness*, New York 2006 [trad. esp.: *Comunión y alteridad: persona e Iglesia*, Sígueme, Salamanca 2009]. Importante para el diálogo con la eclesiología católica es P. MCPARTLAND, *The Eucharist makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, Edinburgh 1993.

[576]. *L'Osservatore Romano*, 13 de octubre de 2005, 7.

[577]. Cf. Y. SPITERIS, *Ecclesiologia ortodossa. Temi tra Oriente e Occidente*, Bologna 2003 [trad. esp.: *Eclesiología ortodoxa: temas confrontados entre Oriente y Occidente*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2004].

[578]. Cf. K. C. FELMY, *Die Orthodoxe Theologie der Gegenwart* (cf. *supra*, nota 3), 7ss.

[579]. Cf. J. MEYENDORFF, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, New York 1992, 225-233.

[580]. O. CLÉMENT, *Rome autrement. Un orthodoxe face à la papauté*, Paris 1997 [trad. esp.: *Roma, de otra manera: un ortodoxo reflexiona sobre el papado*, Cristiandad, Madrid 2004], expresa posibilidades y esperanzas de que el primado de Roma pueda ser compatible en el futuro con la eclesiología ortodoxa.

[581]. Para la exégesis de este pasaje, cf. entre otros H.-J. KLAUCK, «Eucharistie und Kirchengemeinschaft bei Paulus», en Íd., *Gemeinde – AMt – Sakrament*, Würzburg 1989, 331-347; W. SCHRAGE, *Der erste Korintherbrief* 4/2 (EKK 7/2), Einsiedeln – Neukirchen 1995, 429-460.

[582]. Cf. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Paris 1949. En ello le había precedido ya P. L. HERTLING, *Communio und Primat*, Rom 1943. Y. CONGAR describió de nuevo por extenso y de manera sólidamente documentada el desarrollo de la cuestión en HDG, vol. III/3c [existe trad. esp.]. Más reciente es el trabajo de H. LEGRAND, «Communion ecclésiale et communion eucharistique aux premiers siècles»: *Année canonique* 25 (1981), 125-148.

[583]. Cf. DH 802.

[584]. Cf. DH 1635.

[585]. Cf. H. DE LUBAC, *Die Kirche. Eine Betrachtung*, Einsiedeln 1968, 127-142 [trad. esp. del orig. francés: *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid 2008].

[586]. Cf. W. ELERT, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Berlin 1954.

[587]. Cf. M. LUTERO, «Ein Sermon von dem hochwürdigsten Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften», en Íd., WA 2, 742-758.

[588]. Cf. entre otros O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt a.M. 1953 [trad. esp.: *La Iglesia como sacramento original*, Dinor, San Sebastián 1966]; K. RAHNER, *Kirche und Sakramente* (QD 10), Freiburg i.Br. 1960 [trad. esp.: *Iglesia y sacramentos*, Herder, Barcelona 1964]; E. SCHILLEBEECKX, *Christus – Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz 1960 [trad. esp. del orig. holandés: *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, Pamplona 19716]; Y. CONGAR, *Un peuple messianique. L'Église sacrement du salut. Salut et libération*, Paris 1976 [trad. esp.: *Un pueblo mesiánico: la Iglesia, sacramento de la salvación. Salvación y liberación*, Cristiandad, Madrid 1976].

[589]. R. GUARDINI, *Vom Sinn der Kirche* (1922), Mainz 1955, 19 [trad. esp.: *Sentido de la Iglesia*, Dinor, San Sebastián 19643].

[590]. Cf. H. LEGRAND, «L'ecclésiologie eucharistique dans le dialogue actuel entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe»: *Istina* 51 (2006), 355-364.

[591]. AGUSTÍN DE HIPONA, *In Jo.* XXVI, 6, 13; cf. también SC 26.

[592]. Cf. DH 3112-3117.

[593]. Cf. LG 23; CD 11.

[594]. Cf. W. THÖNISSEN, *Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus. Ein katholisches Modell für die Einheit der Kirchen*, Freiburg i.Br. 1996.

[595]. *La Iglesia, bajo la palabra de Dios, celebra los misterios de Cristo para la salvación del mundo. Relación final del II Sínodo Extraordinario de Obispos 1985*, II C 1. Cf. W. KASPER, *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar*, Freiburg i.Br. 1986 [trad. esp. del orig. latino de los documentos: *Sínodo 1985. Documentos*, BAC, Madrid 1986]. El comentario ha sido recogido en W. KASPER, *La Iglesia de Jesucristo* (OCWK 11), Santander, Sal Terrae 2013, 153-199.

[596]. Cf. *ibid.*, II C 2.

[597]. Cf. *Catecismo de la Iglesia católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid 1992, espec. 1396 y 1398; véase también 790 y 1118.

[598]. JUAN PABLO II, *Ecclesia de eucharistia* 1.

[599]. Cf. *ibid.*, 34.

[600]. Cf. *ibid.*, 22.

[601]. *Ibid.*, 6; cf. *ibid.*, 7.

[602]. *Ibid.*, 21.

[603]. Cf. *ibid.*, 34

[604]. Cf. *ibid.*, 21.

[605]. Cf. *ibid.*, 23.

[606]. Cf. *ibid.*, 42.

[607]. Cf. LG 11.

[608]. Cf. JUAN PABLO II, *Ecclesia de eucharistia* 1, 3, 7, 22 y 48.

[609]. Cf. *ibid.*, 26.

[610]. Cf. BENEDICTO XVI, *Sacramentum caritatis* 14-16.

[611]. Algunas importantes contribuciones de J. RATZINGER a este tema están recogidas en su libro *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als communio*, Augsburg 2002 [trad. esp.: *Convocados en el camino de la fe: la Iglesia como comunión*, Cristiandad, Madrid 2004].

[612]. Cf. W. KASPER, *La Iglesia de Jesucristo* (cf. *supra*, nota 25), 31-34, 35-39, 42-49, 405-425.

[613]. Importantes fueron en esta primera fase de diálogo en especial las obras de J.-M. TILLARD, *L'évêque de Rome*, Paris 1982 [trad. esp.: *El obispo de Roma: estudio sobre el papado*, Sal Terrae, Santander 1986]; *L'Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion*, Paris 1987 [trad. esp.: *Iglesia de Iglesias: eclesiología de comunión*, Sígueme, Salamanca 1991]; *Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, Paris 1992 [trad. esp.: *Carne de la Iglesia, carne de Cristo: eclesiología eucarística de comunión*, Sígueme, Salamanca 20072]; *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris 1995 [trad. esp.: *La Iglesia local: eclesiología de comunión y catolicidad*, Sígueme, Salamanca 1999].

[614]. Cf. M. LUTERO, *De captivitate Babylonica* (1520), en WA 6, 561.

[615]. Cf. W. KASPER, *Harvesting the Fruits. Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue*, London 2009, 68-71 y 150 [trad. esp.: *Cosechar los frutos: aspectos básicos de la fe cristiana en el diálogo ecuménico*, Sal Terrae, Santander 2010].

[616]. DV 1; al respecto, cf. el comentario de J. RATZINGER, en LThK2 13, 504s.

[617]. Cf. DV 21.

[618]. Cf. el comentario de J. RATZINGER (cf. *supra*, nota 46), 572.

[619]. Cf. Y. CONGAR, «"Ecclesia" et "populus (fidelis)" dans l'ecclésiologie de Saint Thomas», en Íd., *Église et Papauté*, Paris 2002, 215.

[620]. Cf. SC 56.

[621]. Cf. JUAN PABLO II, *Ecclesia de eucharistia* 10; véase también espec. 47-52.

[622]. Cf. BENEDICTO XVI, *Sacramentum caritatis* 66-69.

[623]. AGUSTÍN DE HIPONA, *Serm.* 272; cf. JUAN PABLO II, *Ecclesia de eucharistia* 40.

[624]. Para detalles adicionales sobre estos dos puntos de vista, cf. W. KASPER, «Aspectos de una teología de la liturgia», reimpreso en el presente volumen, *supra*, 15-83.

[625]. Al respecto, cf. H. DE LUBAC, «Einzelkirche und Ortskirche», en Íd., *Quellen kirchlicher Einheit*, Einsiedeln 1974, 43-54 [trad. esp. del orig. francés: *Las Iglesias particulares en la Iglesia universal*, Sígueme,

Salamanca 1974]; J. RATZINGER, *Zur Gemeinschaft berufen*, Freiburg i.Br. 1991, 72-97 [trad. esp.: *La Iglesia: una comunidad siempre en camino*, San Pablo, Madrid 2005]; W. KASPER, *La Iglesia de Jesucristo* (cf. *supra*, nota 25), 92-96 y 509-522. Para la disputa que sobre esta cuestión mantuve con el entonces cardenal J. Ratzinger, cf. la sintetizadora presentación de M. KEHL, «Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche», en G. Augustin et al. (eds.), *Kirche in ökumenischer Perspektive* (FS W. Kasper), Freiburg i.Br. 2003, 81-101. Véase además A. BUCKENMAIER, *Universale Kirche vor Ort. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche*, Regensburg 2009. Significativamente, en esta disputa J. Ratzinger hizo referencia a la eclesiología bautismal. Cf. W. KASPER, *La Iglesia de Jesucristo* (cf. *supra*, nota 25), 92-96 y 509-522.

[626]. Para algunas propuestas de solución sobre el suelo de las reorientaciones introducidas por el concilio Vaticano II, cf. W. KASPER, *Die Kirche und ihre Ämter* (WKGS 12), Freiburg i.Br. 2009, 625-632.

[627]. Cf. UR 17.

[628]. Para una exposición más detallada de esta cuestión, cf. BENEDICTO XVI, *Sacramentum caritatis* 17-19.

[629]. Cf. *Did*. 9, 4; CIPRIANO DE CARTAGO, *Ep*. 63, 13; 69, 5.

[630]. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.th*. III 73, 6.

[631]. Para una exposición detallada de esta cuestión, cf. W. KASPER, «Aspectos de una teología de la liturgia», reimpreso en el presente volumen, *supra*, 15-83.

[632]. Bibliografía católica reciente sobre el sacramento de la penitencia: F. CHARRIÈRE, «Le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction dans le sacrement de pénitence»: *Divus Thomas* 23 (1945), 191-215; E. DORONZO, *Tractatus dogmaticus de paenitentia* I-IV, Milwaukee 1949-1953; J. TERNUS, «Die sakramentale Lossprechung als richterlicher Akt»: ZkTh 71 (1949), 214-230; P. GALTIER, *De Paenitentia*, ed. nova, Rom 1950; B. POSCHMANN, «Die innere Struktur des Bußsakramentes»: MThZ 1/3 (1950), 1-11; P. ANCIAUX, *Das Sakrament der Buße*, Mainz 1961 (orig. francés: *Le Sacrement de la Pénitence*, Louvain – Paris 1957); K. RAHNER, «Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament», en Íd., *Schriften zur Theologie* 2, Einsiedeln 1963, 143-184 [trad. esp.: «Verdades olvidadas sobre el sacramento de la penitencia», en Íd., *Escritos de teología* 2, Cristiandad, Madrid 2002, 135-172]; F. HEGGEN, *Boeteviering en private biecht*, Roermond 1964.

[633]. Cf. DH 1679 y 1685s.

[634]. L. KLEIN, *Evangelisch-lutherische Beichte. Lehre und Praxis*, Paderborn 1961, ofrece una buena visión de conjunto.

[635]. Cf. R. MEURICE, «Les célébrations de la pénitence, suggestions et expériences»: *Maison-Dieu* 56 (1958), 76-95; H. SCHÜRMANN, «Osterfeier und Bußsakrament»: LJ (1958), 11-18; T. RAST, *Von der Beichte zum Sakrament der Buße*, Düsseldorf 1964; H. MEYER, «Beichte und (oder) Seelenführung»: *Orientierung* 29 (1965), 133-137; J. CHETHIMATTAM, «Raum und Voraussetzung eines Gesprächs zwischen Christen und Hindus»: Conc (D) 1 (1965), espec. 359-361 («Pastorale Gespräche über die Beichte») [trad. esp.: «Objetivo y condiciones de un diálogo cristiano-hindú»: Conc (Esp) (1965), 155-172]; J. DREIßEN, «Neuorientierung der Bußkatechese»: KatBl 91 (1966), 217-222; ÍD., «Die liturgische Erneuerung des Bußsakramentes»: HerKorr 13 (1958/1959), 297-304; ÍD., «Sinn und Möglichkeiten einer liturgischen Erneuerung des Bußsakramentes»: HerKorr 14 (1959/1960), 180-189; ÍD., «Äußerungen junger Katholiken über das Bußsakrament»: HerKorr 15 (1960/1961), 292-296.

[636]. SC 72.

[637]. Para el concepto bíblico de «conversión», cf. E. WÜRTHWEIN y J. BEHM, «metanoéō, metánoia», en ThWNT 4, 972-1004; R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München 1954, 10-15; ÍD., «Metánoia», en LThK2 7, 356-359 (incluye bibliografía).

[638]. Cf. E. WÜRTHWEIN y J. BEHM, «metanoéō, metánoia» (cf. *supra*, nota 6), 980s.

[639]. Cf. B. POSCHMANN, «Buße und Letzte Ölung», en HDG IV/3, 52ss, 77ss, 83ss y 89ss.

[640]. De entre la abundante bibliografía sobre este tema, cabe destacar: F. X. ARNOLD, *Dienst am Glauben. Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge* I, Freiburg i.Br. 1948 [trad. esp.: *Al servicio de la fe*, Herder, Buenos Aires 19632]; H. SCHLIER, *Wort Gottes*, Würzburg 1958; K. SCHELKLE, *Jüngerschaft und Apostelamt*, Freiburg i.Br. 1957, 57-83 [trad. esp.: *Discípulos y apóstoles: interpretación bíblica de la misión sacerdotal*, Herder, Barcelona 1965]; Z. ALSZEGHY, «Die Theologie des Wortes Gottes bei den mittelalterlichen Theologen»: Greg 40 (1959), 671-744; D. BARSOTTI, *Christliches Mysterium und Wort Gottes*, Einsiedeln 1957 [trad. esp. del orig. italiano: *Misterio cristiano y palabra de Dios*, Sígueme, Salamanca 1965]; K. RAHNER, «Wort und Eucharistie», en Íd., *Schriften zur Theologie* 4, Einsiedeln 1960, 313-356 [trad. esp.: «Palabra y eucaristía», en Íd., *Escritos de teología* 4, Cristiandad, Madrid 2002, 295-331]; O. SEMMELROTH, *Wirkendes Wort. Zur Theologie der Verkündigung*, Frankfurt a.M. 1962 [trad. esp.: *Palabra eficaz: para una teología de la proclamación*, Dinor, San Sebastián 1967]; M. SCHMAUS, *Wahrheit als Heilsbegegnung. Theologische Fragen heute* I, München 1964 [trad. esp.: *La verdad, encuentro con Dios*, Rialp, Madrid 1966]; L. SCHEFFCZYK, *Von der Heilsmacht des Wortes. Grundzüge einer Theologie des Wortes*, München 1966.

[641]. Cf. DH 1670 y 1709.

[642]. Cf. espec. AGUSTÍN DE HIPONA, *Enchir.* 69ss.

[643]. Cf. F. MUßNER, *Der Jakobusbrief* (HThK.NT 13/1), Freiburg i.Br. 1964, 226s.

[644]. Cf. B. POSCHMANN, «Buße und Letzte Ölung» (cf. *supra*, nota 8), l0ss, 39ss y 45ss.

[645]. Cf. K. RAHNER, «Mönchsbeichte», en LThK2 7, 538s.

[646]. Al respecto, cf. A. TEETAERT, *La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VIIIe siècle jusqu'au XIVe siècle*, Paris 1926; B. POSCHMANN, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter*, Breslau 1930, 185-187; E. AMANN y A. MICHEL, «Pénitence», en DThC 12, 930s, 936.964ss, 983, 1025 y l031s; K. RAHNER, «Laienbeichte», en LThK2 6, 741s. Para llegar a un juicio históricamente acertado del fenómeno de la confesión a laicos, hay que tener en cuenta que hasta Tomás de Aquino no se clarificó ni resolvió en el sentido actual, asumido ya por el Tridentino, la cuestión de la sacramentalidad y, sobre todo, de la relevancia de la absolución sacerdotal. Este desarrollo no puede revertirse ya sin más. Pero eso no excluye que hoy nos reapropiemos tales elementos tradicionales y volvamos a aprovecharlos para dar respuesta a nuestros interrogantes actuales.

[647]. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.th.* suppl. q. 8 a. 2, ad 1 et 3.

[648]. Cf. ALBERTO MAGNO, *Sent.* d. 17 a. 58s.

[649]. Cf. *ibid.*, d. 39. Para la distinción de un doble sentido del concepto de «sacramento» en Alberto Magno, cf. P. TEETAERT, *La confession aux laïques* (cf. *supra*, nota 15), 315; A. MICHEL, «Pénitence» (cf. *supra*, nota 15), 967.

[650]. La distinción entre pecados mortales y veniales requeriría, sin embargo, una clarificación más detenida, que aquí no podemos llevar a cabo.

[651]. Al respecto, cf. E. EICHMANN y K. MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts* II, Paderborn 19537, 75.

[652]. Cf. E. WÜRTHWEIN y J. BEHM, «metanoéō, metánoia» (cf. *supra*, nota 6), 977.

[653]. Cf. también *Did*. 4, 14; 14, 1.

[654]. Cf. J. A. JUNGMANN, *Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Innsbruck 1932.

[655]. Cf. *ibid.*, 38-44.

[656]. Cf. *ibid.*, 275-295.

[657]. Cf. ÍD., *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe* I, Wien 19492, 370-386 [trad. esp.: *El sacrificio de la misa*, Ed. Católica, Madrid 1953].

[658]. Cf. *ibid.*, 607-610.

[659]. Cf. J.-H. DALMAIS, «Le sacrement de Pénitence chez les Orientaux»: *Maison-Dieu* 56 (1958), 22-29.

[660]. Cf., por ejemplo, *Agende für die evangelische Kirche der Union* I, Witten 1959, 153ss.

[661]. Cf. *supra*, nota 3.

[662]. Cf. K. RAHNER, «Vom Sinn der häufigen Andachtsbeichte», en Íd., *Schriften zur Theologie* 3, Einsiedeln 1956, 211-226 [trad. esp.: «Sobre el sentido de la confesión frecuente por devoción», en Íd., *Escritos de teología* 3, Cristiandad, Madrid 2002, 187-200]. H. MEYER, «Beichte und (oder) Seelenführung» (cf. *supra*, nota 4), ha llamado la atención sobre los peligros de esta estrecha vinculación entre sacramento de la penitencia y dirección espiritual.

[663]. SC 72.

[664]. SC 109.

[665]. Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL DE ALEMANIA, *Hirtenwort zur Fastenzeit 1967*.

[666]. Cf. GS 4s.

[667]. Cf. E. WÜRTHWEIN, «metánoia», en ThWNT 4, 980s.

[668]. Así, por ejemplo, K. RAHNER, «Konversion», en SM (D) 3, 40 [trad. esp.: «Conversión», en SM (Esp) 1, 987-980]. Para lo esencial del concepto de «opción fundamental», cf. P. FRANSEN, «Das neue Sein des Menschen in Christus», en MySal (D) 4/2, 954ss [trad. esp.: «El ser nuevo del hombre en Cristo», en MySal (Esp) 4/2, 879-937]; M. FLICK y Z. ALSZEGHY, «L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia»: Greg 41 (1960), 593-619.

[669]. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sent.*, d. 22 q. 2 a. 3; véase también ÍD., *S.th.* III q. 84 a. 7.

[670]. Cf. ÍD., *S.th.* III q. 84 a. 1s; q. 90 a. 1.

[671]. En lo que sigue me baso principalmente en la exposición e interpretación que de este fenómeno hace P. RICOEUR, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld* 2, Freiburg i.Br. – München 1971, 33-56 [trad. esp. del original francés: «Fenomenología de la confesión», en Íd., *Finitud y culpabilidad*, libro II: *La simbólica del mal*, Trotta, Madrid, 169-188]. Teológicamente influyente fue la interpretación de M. ELIADE, *Die Religion und das Heilige. Elemente einer Religionsgeschichte*, Salzburg 1954 [trad. esp. del orig. francés: *Tratado de historia de las religiones: morfología y dialéctica de lo sagrado*, Cristiandad, Madrid 19812]; ÍD., *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Hamburg 1966 [trad. esp. del orig. francés: *El mito del eterno retorno: arquetipos y repetición*, Alianza, Madrid 20113].

[672]. Al respecto, cf. entre otros W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, vol. 2/3, Stuttgart – Göttingen 1961, 264-268 [trad. esp.: *Teología del Antiguo Testamento*, vol. 2, Cristiandad, Madrid 1975]; G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, vol. 1, München 19696, 285-293 [trad. esp.: *Teología del Antiguo Testamento*, vol. 1, Sígueme, Salamanca 2009]; E. WÜRTHWEIN, «metánoia» (cf. *supra*, nota 1), 976-980.

[673]. Cf. M. ELIADE, *Kosmos und Geschichte* (cf. *supra*, nota 5), 9.

[674]. Cf. P. RICOEUR, *Symbolik des Bösen* (cf. *supra*, nota 5), 35.

[675]. Cf. *ibid.*, 33.

[676]. Cf. *ibid.*, 42.

[677]. Cf. *ibid.*, 44s.

[678]. G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments* (cf. *supra*, nota 6), 292s.

[679]. R. PESCH, *Das Markusevangelium* (HThK.NT 2/1), Freiburg i.Br. 1976, 379.

[680]. El término «idealismo» puede adoptar diversos sentidos: (1) un sentido gnoseológico-metafísico: la consideración de la realidad desde la idea o desde lo intelectual; (2) un sentido práctico-ético: el anhelo de realización de lo ideal. En nuestro contexto, el término «idealismo» se utiliza en una tercera acepción, a saber, en el sentido de la filosofía moderna de la subjetividad, que parte del yo trascendental o de la libertad del sujeto y concibe a este como horizonte de la comprensión de la realidad (giro antropológico).

[681]. Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B XIIs y XVI [trad. esp.: *Crítica de la razón pura*, Gredos, Madrid 2014]

[682]. Esto se formula de forma clásica al comienzo del *System der Sittenlehre* (1798) de J. G. FICHTE, donde justo en el primer apartado se formula la tarea de «pensarse a sí mismo meramente como sí mismo, o sea, como separado de todo lo que no sea sí mismo» (*Werke* II, ed. F. Medicus, 412; trad. esp.: *Ética o el sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la doctrina de la ciencia*, Akal, Tres Cantos, 2006).

[683]. Cf. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Aesthetik*, vol. 2 (WW, ed. H. Glockner, vol. 13), 161-163 [trad. esp.: *Lecciones de estética*, vol. 2, Losada, Buenos Aires – Barcelona 2009].

[684]. Cf. B. SPINOZA, *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt* (ed. O. Baensch), 287ss [trad. esp.: *Ética demostrada según el orden geométrico*, Alianza, Madrid 20113], donde el amor intelectual a Dios se describe como alegría, salvación, felicidad, libertad. La alegría como satisfacción con uno mismo se contrapone a la contrición como «tristeza, acompañada de la idea de sí mismo como causa» (*ibid.*, 155; cf. también 137, 175 y 235).

[685]. Cf. J. J. ROUSSEAU, *Emil oder über die Erziehung*, Paderborn 1971, 300 [trad. esp. del orig. francés: *Emilio, o sobre la educación*, Edaf, Madrid 201123]: «Sin embargo…, estas reglas no las derivo de los principios de una filosofía superior, sino que las encuentro en lo hondo de mi corazón… No tengo más que preguntarme qué quiero hacer. Todo lo que considero bueno es bueno; todo lo que considero malo es malo. El mejor abogado es la conciencia… La conciencia nunca nos engaña».

[686]. Cf. H. JONAS (*Gnosis und spätantiker Geist*, 1.ª Parte: *Die mythologische Gnosis*, Göttingen 19643, 214ss [trad. esp.: *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía: de la mitología a la filosofía mística*, Institució Alfons El Magnànim, Valencia 2000]), que ha puesto claramente de relieve el carácter revolucionario del gnosticismo.

[687]. Al respecto, cf. F. WAGNER, «Bekehrung, II.2», en TRE 5, 464-468. Merecería la pena estudiar de manera específica si –y en caso de respuesta afirmativa, en qué medida– esta comprensión fue preparada ya por la mística alemana (Eckhart, Taulero). Al respecto, cf. las indicaciones de P. ENGELBERT, «Bekehrung, II/1», en TRE 5, 458s.

[688]. Para la concepción paulina de la libertad, cf. H. SCHLIER, «eleútheros», en ThWNT 2, 492-500; ÍD., «Zur Freiheit gerufen. Das paulinische Freiheitsverständnis», en ÍD., *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge* III, Freiburg i.Br. 1971, 216-233.

[689]. Cf. O. MARQUARD, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a.M. 1973, 66-81 [trad. esp.: *Dificultades con la filosofía de la historia: ensayos*, Pre-textos, Valencia 2007]. En sentido análogo se manifiesta el SÍNODO CONJUNTO DE LAS DIÓCESIS DE LA REPÚBLICA FEDERAL DE ALEMANIA, *Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit* 1.5 (vol. 1, Freiburg i.Br. 1976, 93s).

[690]. Cf. K. MARX, *Frühe Schriften*, 2 vols. (*Werke. Schriften*, vol. 2), Darmstadt 1971, 3 [trad. esp.: «Once tesis sobre Feuerbach», en Íd., *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*, Grijalbo, Barcelona 1974].

[691]. Cf. K. MARX y F. ENGELS, *Manifest der Kommunistischen Partei*, en *ibid*. (cf. *supra*, nota 24), 840 [trad. esp.: *Manifiesto del Partido Comunista*, Fundación de Investigaciones Marxistas, Madrid 2013]; véase también *ibid*., 830: «Las leyes, la moral, la religión son... un conjunto de prejuicios burgueses detrás de los cuales se esconde un número igual de grande de intereses de la burguesía».

[692]. «Moral», en *Philosophisches Wörterbuch*, vol. 2, Leipzig 197410, 824s. Significativamente en este diccionario de filosofía, construido sobre una base marxista-leninista, no hay ninguna entrada titulada «culpa».

[693]. Cf. S. FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur* (*Werke* 16), Frankfurt a.M. 19633, 482ss [trad. esp.: *El malestar en la cultura y otros ensayos*, Alianza, Madrid 20103].

[694]. Para el tema de la conversión y las estructuras, cf. «La evangelización de Latinoamérica en el presente y el futuro» (Documento de trabajo de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla 1979), nn. 437s. Para las extensas ideas de la teología política, cf. F. WAGNER, «Bekehrungen», en TRE 5, 478s.

[695]. Cf. B. WELTE, *Über das Böse. Eine thomistische Untersuchung* (QD 6), Freiburg i.Br. 1959; P. RICOEUR, *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld* I, Freiburg i.Br. – München 1971 [trad. esp.: *Finitud y culpabilidad*, libro I: «El hombre falible», Trotta, Madrid 20112]. No se puede pasar por alto, sin embargo, la diferencia más profunda existente entre Welte y Ricoeur: mientras que el primero, siguiendo a Tomás de Aquino, entiende su enfoque como metafísico, Ricoeur procede de modo puramente fenomenológico-hermenéutico.

[696]. Cf. PLATÓN, *Symp*. 203a-204c: Eros como hijo de Poros (lucro, actividad) y Penia (pobreza), la filosofía como punto medio entre la sabiduría y la ignorancia.

[697]. Cf. ARISTÓTELES, *Eth. Nic.* V, 7, 1131b-1132a: la virtud como el término medio entre lo que es demasiado y lo que se queda excesivamente corto.

[698]. Cf. TOMÁS DE AQUINO, cf. *S.c.g.* II, 68: *horizon et confinium corporeorum et incorporeorum*, «horizonte y confín de lo corpóreo e incorpóreo»; III, 61: *in confinio aeternitatis et temporis*, «en el confín de la eternidad y el tiempo».

[699]. Cf. B. PASCAL, *Pensamientos*, frag. 72: el punto medio entre la nada y el todo; 358: ni ángel ni animal; 431: entre Dios y los animales (véase ya AGUSTÍN DE HIPONA, *Civ*. XII, 22).

[700]. Cf. F. W. J. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), en Íd., WW 4, 256 [trad. esp.: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, ed. bilingüe, Anthropos, Rubí (Barcelona) 2004]: en el hombre es disoluble la unidad que en Dios resulta indisoluble.

[701]. Cf. S. KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode* (en Íd., WW sección XXIV/XXV), 8 y *passim* [trad. esp. del orig. danés: *La enfermedad mortal*, Alba, Madrid 2005]: el ser humano es una síntesis entre la infinitud y la finitud, lo eterno y lo temporal, la libertad y la necesidad.

[702]. Cf. F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra* (en Íd., WW 2, ed. K. Schlechta), 281 [trad. esp.: *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid 20113]: el ser humano es una cuerda atada entre el animal y el superhombre.

[703]. Max Scheler, Arnold Gehlen y Helmuth Plessner, entre otros.

[704]. Cf. ARISTÓTELES, *An*. III, 8, 431b; TOMÁS DE AQUINO, *S.th*. I q. 14 a. 1 y *passim*.

[705]. Así, enlazando con M. Heidegger y desarrollando sus ideas y asumiendo al mismo tiempo el concepto escolástico de persona, M. MÜLLER y W. VOSSENKUHL, «Person», en HPhG 2, 1062s.

[706]. Cf. I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, BA 67, 74s y 83 [trad. esp.: *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Gredos, Madrid 2014].

[707]. Cf. P. RICOEUR, *Die Fehlbarkeit des Menschen* (cf. *supra*, nota 29), 20.

[708]. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Ver.* q. 22 a. 6.

[709]. Cf. B. PASCAL, *Pensamientos*, frag. 397, 409 y 416.

[710]. Cf. K. WOJTYLA, *Person und Tat*, Freiburg i.Br. 1981, 120s y 170ss [trad. esp. del orig. polaco: *Persona y acción*, BAC, Madrid 1982].

[711]. Cf. P. RICOEUR, *Die Fehlbarkeit des Menschen* (cf. *supra*, nota 29), 173ss.

[712]. F. W. J. SCHELLING, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 273 (cf. *supra*, nota 34); S. KIERKEGAARD, *Der Begriff der Angst*, en Íd., WW, Sección XI/XII, 60s [trad. esp. del orig. danés: *El concepto de la angustia*, Alianza, Madrid 20132].

[713]. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.th.* I q. 62 a. 5 ad 1.

[714]. Análogamente desde el punto de vista socio-psicológico, cf. E. ERIKSON, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt a.M. 1970, 168.

[715]. Cf. P. RICOEUR, *Die Fehlbarkeit des Menschen* (cf. *supra*, nota 29), 185; ÍD., *Symbolik des Bösen* (cf. *supra*, nota 5), 9ss; espec. ÍD., «Schuld, Ethik und Religion»: Conc (D) 6 (1970), 38ss [trad. esp. del orig. francés: «Culpa, ética y religión»: Conc (Esp) 56 (1970), 329-346]. Véase también F. BÖCKLE, «Schuld und Sühne», en Íd. et al. (eds.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, vol. 12, Freiburg i.Br. 1981, 128ss [trad. esp.: «Culpa y pecado», en *Fe cristiana y sociedad moderna*, vol. 12, SM, Madrid 1986].

[716]. Cf. P. RICOEUR, «Schuld, Ethik und Religion» (cf. *supra*, nota 49), 388.

[717]. Desde el punto de vista socio-psicológico, E. Erikson ha mostrado que la identidad de la persona se constituye a través de la continuidad histórica (cf. E. ERIKSON, *Identität und Lebenszyklus* [cf. *supra*, nota 48], 18, 107 y 124) y la integración (cf. *ibid.*, 168) de la identificación en una totalidad relativa (cf. *ibid.*, 168). Para el problema de la integración desde el punto vista filosófico, cf. K. WOJTYLA, *Person und Tat* (cf. *supra*, nota 44), 214ss.

[718]. Cf. DH 1679, 1683 y 1706s.

[719]. Cf. P. RICOEUR, «Schuld, Ethik und Religion» (cf. *supra*, nota 49), 390ss.

[720]. Permítaseme remitir aquí, una vez más, a P. RICOEUR, *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen* I, München 1973, 209ss [trad. esp. del orig. francés: *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica*, FCE, Buenos Aires 2003]. Esta afirmación la fundamento exhaustivamente en W. KASPER, *El Dios de Jesucristo* (OCWK 4), Sal Terrae, Santander 2013.

[721]. Cf. A. D. NOCK, «Bekehrung», en RAC 2, 105.

[722]. Cf. *ibid.*, 114-117; W. H. C. FREND, «Bekehrung», en TRE 5, 444s; P. ENGELBERT, *ibid.*, 457s; H. U. VON BALTHASAR, «Philosophie, Christentum, Mönchtum», en Íd., *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie* 2, Einsiedeln 1960, 349ss [trad. esp.: «Filosofía, cristianismo, monacato», en Íd., *Ensayos teológicos*, vol. II: *Sponsa Verbi*, Encuentro, Madrid 2003, 405-444]. Sobre la relación del resurgimiento teológico de los siglos XII y XIII con los movimientos evangélicos de renovación surgidos en la misma época ha llamado la atención con énfasis M. D. CHENU (cf. *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957, 225ss)

[723]. Cf. P. ENGELBERT, «Bekehrung» (cf. *supra*, nota 55), 458; véase M. ROTHENHÄUSLER, «Conversio morum», en RAC 3, 422ss.

[724]. Cf. P. HADOT, «Conversio», en HWPh 1, 1034s.

[725]. Cf. *ibid.*, 1035.

[726]. TOMÁS DE AQUINO formula primero una y otra vez la ley universal: *S.th.* I q. 63 a. 4: *semper effectus convertitur in suum principium*, «el efecto se reduce siempre a su principio»; II/II q. 106 a. 3: *omnis effectus naturaliter ad suam causam convertitur*, «todo efecto tiene un movimiento natural de retorno a su causa». Luego dice en muchos pasajes que esta *conversio* representa la *perfectio*: *S.c.g.* II 46: *tunc enim effectus maxime perfectus est, quando in suum redit principium*, «un efecto alcanza toda su perfección cuando retorna a su principio»; y *passim*.

[727]. Al respecto, cf. M. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964, 81ss. Algo parecido es cierto de Buenaventura; al respecto, cf. J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München 1959, 140ss [trad. esp.: *La teología de la historia de San Buenaventura*, Encuentro, Madrid 20102].

[728]. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.c.g.* II 46.

[729]. Cf. ÍD., *S.th.* II/I q. 2 a. 8; q. 5 a. 5.7.

[730]. Cf. ÍD., *S.th.* I/II q. 3 a. 1; q. 109 a. 5.

[731]. BUENAVENTURA, *Brev*. 5, 1.

[732]. Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Conf*. XIII, 2, 3.

[733]. Cf. *ibid*., XIII, 5, 6.

[734]. *Ibid*., XIII, 12, 13.

[735]. W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, vol. 2/3, Stuttgart 19614, 319 [trad. esp.: *Teología del Antiguo Testamento*, vol. 2, Cristiandad, Madrid 1975].

[736]. Cf. H. SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium* (HThK 3/1), Freiburg i.Br. 1969, 91, nota 73.

[737]. Al respecto, cf. H. LEROY, *Zur Vergebung der Sünden. Die Botschaft der Evangelien*, Stuttgart 1974; P. FIEDLER, *Jesus und die Sünder*, Bern 1976.

[738]. Cf. R. PESCH, *Das Markusevangelium* (HThK 2/1), Freiburg 1976, 158-160; J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus* (EKK 2/1), Einsiedeln – Neukirchen 1978, 99s [trad. esp.: *El Evangelio según Marcos*, Sígueme, Salamanca 1986].

[739]. Esto lo ha mostrado, para Lc 7,36-50, H. LEROY, «Vergebung und Gemeinde nach Lk 7,36-50», en H. Feld y J. Nolte (eds.), *Wort Gottes in der Zeit* (FS K. H. Schelkle), Düsseldorf 1973, 85-94.

[740]. Cf. H. SCHÜRMANN, *Das Lukasevangelium* (cf. *supra*, nota 2), 157.

[741]. SÍNODO COMÚN DE LAS DIÓCESIS DE LA REPÚBLICA FEDERAL DE ALEMANIA, «Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit», en *Offizielle Gesamtausgabe*, vol. 1, Freiburg i.Br. 1976, 93. Cf. también el documento de la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Über Versöhnung und Buße»: IKaZ 13 (1984), 45s [trad. esp. del orig. latino: «La reconciliación y la penitencia», en COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Documentos 1969-1996*, BAC, Madrid 2000, 266-296]. Al respecto, W. KASPER, «Aspectos antropológicos de la penitencia», reimpreso en este volumen, *supra*, 392-410.

[742]. Cf. JUAN PABLO II, *Reconciliatio et paenitentia* 18.

[743]. Cf. J. N. D. KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 1972, 48, 81, 88, 117, 119s, 123s, 156, 160-162, 177, 184, 196 y 334 [trad. esp. del orig. inglés: *Primitivos credos cristianos*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1980].

[744]. Cf. AGUSTÍN, *Serm*. 213, 8.

[745]. Cf. todavía el concilio de Trento: DH 1543. Para otras formas no sacramentales de perdón de los pecados, cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Über Versöhnung und Buße» (cf. *supra*, nota 7), 58. Al respecto, véase W. KASPER, «¿Confesión fuera del confesionario?», reimpreso en este volumen, *supra*, 337-346.

[746]. Cf. DH 1638, 1740 y 1743. Para la correcta comprensión de este punto, cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «Über Versöhnung und Buße» (cf. *supra*, nota 7), 62s.

[747]. Cf. TERTULIANO, *Paenit*. 1, 10.

[748]. Cf. *ibid*., 4, 2; 12, 9.

[749]. Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Or*. 39, 17. Para este desarrollo, véase H. VORGRIMLER, «Buße und Krankensalbung», en HDG IV/3, Freiburg i.Br. 1978.

[750]. Cf. J. N. D. KELLY, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse* (cf. *supra*, nota 9), 377; véase también *ibid*., 388.

[751]. Cf. DH 1694-1696, 1699 y 1716.

[752]. Para la teología del sacramento de la unción de enfermos, cf. G. GRESHAKE, «Letzte Ölung – Krankensalbung – Tauferneuerung angesichts des Todes? (Un-)Zeitgemäße Bemerkungen zur umstrittenen Sinngebung und Praxis eines Sakraments», en R. Schulte (ed.), *Liturgia – Koinonia – Diakonia* (FS F. König), Wien 1980, 97-126.

[753]. Cf. R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments* (HThK.NT Suppl. 1), Freiburg i.Br. 1986, 96 y 221.

[754]. Así lo expresa JUAN PABLO II, *Reconciliatio et paenitentia* 12, donde esta afirmación se aplica tanto a las tensiones intraeclesiales como a la tarea ecuménica. En el número 25 se alude también de forma muy detallada a la relevancia del diálogo.

[755]. Cf. LG 8.

[756]. D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, München 1971, 13s [trad. esp.: *El precio de la gracia: el seguimiento*, Sígueme, Salamanca 20046].

[757]. JUAN PABLO II, *Reconciliatio et paenitentia* 23.

[758]. Para las diversas interpretaciones, cf. la visión de conjunto que ofrece H. VORGRIMLER, *Buße und Krankensalbung* (cf. *supra*, nota 15), 12-18.

[759]. Tal es la opinión de R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium* (HThK.NT 4/3), Freiburg i.Br. 1975, 387s [trad. esp.: *El Evangelio según san Juan*, vol. 3, Barcelona, Herder 1985].

[760]. Cf. H. VORGRIMLER, *Buße und Krankensalbung* (cf. *supra*, nota 15), 19-21.

[761]. Cf. *ibid*., 11s.

[762]. Otros pasajes importantes son: Rom 16,17; 2 Tes 3,6.14; 1 Tim 5,19-22; 2 Tim 3,5; Tit 3,10; Jud 23; 2 Jn 10s; 3 Jn 10.

[763]. Cf. TERTULIANO, *Pudic*. 12, 11; 15, 5s; 21, 9s.

[764]. Cf. CIPRIANO DE CARTAGO, *Ep*. 57, 4; véase también 55, 13.

[765]. Cf. AGUSTÍN, *Bapt*. 3, 18 y 23.

[766]. ÍD., *In Jo*. CXXI, 4.

[767]. Cf. K. RAHNER, «Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament», en Íd., *Schriften zur Theologie* 2, Einsiedeln 1955, 143-184 [trad. esp.: «Verdades olvidadas sobre el sacramento de la penitencia», en Íd.,

Escritos de teología 2, Cristiandad, Madrid 2002, 135-174]; Íd., «Das Sakrament der Buße als Wiederversöhnung mit der Kirche», en Íd., *Schriften zur Theologie* 8, Einsiedeln 1967, 447-471. Los distintos estudios de K. Rahner sobre la temprana historia de la penitencia están recogidos en Íd., *Schriften zur Theologie* 11, Einsiedeln 1973. Para una visión de conjunto de todo el debate, cf. H. Vorgrimler, «Buße und Krankensalbung» (cf. *supra*, nota 15), 195s.

[768]. Cf. K. Rahner, «Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament» (cf. *supra*, nota 33), 179; Comisión teológica internacional, «Über Versöhnung und Buße» (cf. *supra*, nota 7), 52.

[769]. LG 11.

[770]. Véase *Die Feier der Buße nach dem Rituale Romanum* (Studienausgabe): *Pastorale Einführung* 4s, Einsiedeln – Freiburg i.Br. 1974, 11s. Al respecto, cf. O. Nussbaum, «Die Liturgie der Buße und Versöhnung im ordo Paenitentiae von 1973»: LJ 25 (1975), 148-166.

[771]. K. Rahner, «Vergessene Wahrheiten über das Bußsakrament» (cf. *supra*, nota 33), 169.

[772]. *Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands*, Freiburg i.Br. 1966, 99.

[773]. Hay que reconocer a Theodor Filthaut el mérito de haber presentado de manera abarcadora y crítica la teología de los misterios de Odo Casel y la controversia por ella suscitada. Cf. T. Filthaut, *Die Kontroverse um die Mysterienlehre*, Warendorf 1947 [trad. esp.: *Teología de los misterios: exposición de la controversia*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1963].

[774]. Cf. SC 6-8; LG 7.

[775]. Cf. SC 9s y 27; LG 7 y11.

[776]. Para el problema de la secularización y urbanización, así como sus repercusiones en la comprensión de la sexualidad y el matrimonio, cf. H. Cox, *Stadt ohne Gott*, Stuttgart – Berlin 1966 [trad. esp. del orig. inglés: *La ciudad secular: secularización y urbanización en una perspectiva teológica*, Península, Barcelona 19734]. Los puntos de vista de Cox son teológicamente muy notables, aunque no siempre pueda estar uno del todo de acuerdo con su optimista valoración. Sobre todo habrá que impugnar la derivación monocausal de la secularización desde el cristianismo y la ingenua identificación entre la crítica profética y la crítica técnica del mito. La secularización es un proceso de la historia universal del espíritu, que también puede observarse en el espacio precristiano y extracristiano. Desde el punto de vista teológico, resulta al principio un fenómeno ambivalente, que para la fe conlleva nuevas oportunidades, pero también peligros. Por eso, la apropiación teológica de la civilización moderna únicamente es correcta como tarea de –y como llamamiento a– aprovechar estas posibilidades, pero no como una simple afirmación. De ahí que haya que asentir a Cox cuando rechaza la igualmente falaz síntesis de teología y crítica cultural existencial-personalista de la civilización contemporánea. No se debe olvidar, sin embargo, que también frente al mundo técnico-urbano puede y debe darse la tarea de una crítica profética y teológica de la cultura (cf. Gn 11,1-9).

[777]. Para lo que sigue, cf. E. Schillebeeckx, *Christus – Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz 1960, 101ss y 202ss [trad. esp. del orig. holandés: *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, Pamplona 19716]; J. Ratzinger, *Die sakramentale Begründung der christlichen Existenz*, Meitingen o.J. 1966 [trad. esp. en: *Teología de la liturgia: la fundamentación sacramental de la existencia cristiana* (Obra Completa de J. Ratzinger 11), BAC, Madrid 2012].

[778]. Al respecto, cf. H. Doms, *Der Einbau der Sexualität in die menschliche Persönlichkeit*, Köln 1959; F. X. Arnold, «Sexualität und Persönlichkeit», en Íd., *Wort des Heils als Wort in die Zeit*, Trier 1961, 120-132 [trad. esp.: *Palabra de salvación como palabra al tiempo*, Verbo Divino, Estella 1966]; U. Ranke-

HEINEMANN, «Die geschlechtliche Grundbefindlichkeit des Menschen», en HPTh 2/1, 38-54 (incluye bibliografía).

[779]. En la dirección correcta apunta, en mi opinión, C. H. RATSCHOW, «Ehe, I», en RGG3 2, 315; cf. el reciente artículo de F. X. KAUFMANN, «Die Ehe in sozialanthropologischer Sicht», en F. BÖCKLE (ed.), *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1966, 15-60.

[780]. Cf. G. MARCEL, *Sein und Haben*, Paderborn 1954, 15, 19, 43ss, 102ss y 129 [trad. esp. del orig. francés: *Ser y tener*, Caparrós, Madrid 20032]; ÍD., *Homo viator. Philosophie der Hoffnung*, Düsseldorf 1949, 5-27, 28-87 y 88-131 [trad. esp. del orig. francés: *Homo viator: prolegómenos a una metafísica de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 2005].

[781]. Cf. F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, en Íd., *Werke* (ed. K. Schlechta), vol. 2, München 1955, 799 [trad. esp.: *La genealogía de la moral: un escrito polémico*, Alianza, Madrid 20113].

[782]. Cf. G. MARCEL, «Die schöpferische Verpflichtung als Wesen der Vaterschaft», en Íd., *Homo viator* (cf. *supra*, nota 9), 132-172.

[783]. Para lo que sigue, cf. G. VON RAD, *Das erste Buch Mose* (ATD 2), Göttingen 1953, 44-48 y 66-69 [trad. esp.: *El libro del Génesis*, Sígueme, Salamanca 20084].

[784]. AGUSTÍN DE HIPONA, *Trin.* XII, 7, 12. Al respecto, cf. E. GÖSSMANN, *Mann und Frau in Familie und Öffentlichkeit*, München 1964.

[785]. Esta idea la acentúa sobre todo K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* III/1, Zürich 1989, 204-233; ÍD., *Kirchliche Dogmatik* III/2, Zürich 1989, 390s. Sin embargo, habría que preguntarse si la condición de imagen de Dios del ser humano puede anclarse en la convivencia y la dualidad sexual de modo tan exclusivo como lo hace Barth sin incurrir en una sobreinterpretación –a la par que infrainterpretación– de los datos bíblicos. El propio Barth se ve obligado a reconocer que la dualidad sexual no es algo que diferencie al ser humano del animal. Por consiguiente, la condición de imagen divina del hombre debe fundarse al menos en el modo específicamente humano de vivir la sexualidad; y eso significa que hay que añadir la posición de dominio del hombre, que se manifiesta también corporalmente, así como su libertad y espiritualidad, que posibilitan tal posición de dominio. Con ello se le reconoce a la tradición teológica que está relativamente en lo cierto. Pero hay que corregirla con decisión señalando que la «posición privilegiada» del ser humano en el cosmos se refiere al hombre posible tan solo en cuanto constituido por su relación con otros hombres, lo que alcanza su expresión más clara en la relación del varón y la mujer.

[786]. TOMÁS DE AQUINO habla expresamente del *bonum politicum* del matrimonio (cf. *S.c.g.* IV 78). Para toda la cuestión, cf. GS 47s; 50s; H. DOMS, *Gatteneinheit und Nachkommenschaft*, Mainz 1965.

[787]. Para lo que sigue, cf. H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1957, 252-280 [trad. esp.: *Carta a los Efesios*, Sígueme, Salamanca 1991]. Véase también G. BORNKAMM, «mystḗrion», en ThWNT 4, 829s, cuyas opiniones divergen algo, sin embargo, en lo que concierne a este pasaje. Cf. además E. NEUHÄUSLER, «Das Geheimnis ist groß. Einführung in die Grundbegriffe der Eheperikope Eph 5,22-29»: *Bibel und Leben* 4 (1963), 155-167.

[788]. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.th.* Suppl. q. 42 a. 1 ad 1: *quamvis matrimonium non conformet passioni Christi quantum ad poenam, conformat tamen ad caritatem, per quam pro Ecclesia sibi in sponsam coniungenda passus est*, «si bien el matrimonio no configura [a los cónyuges] con la pasión de Cristo en cuanto a la pena, [les] configura [con ella] sin embargo en cuanto a la caridad, por la que él padeció por la Iglesia para unirse a ella como esposa».

[789]. Cf. DH 1327.

[790]. Cf. LG 11; GS 48; OT 10. Al respecto, véase K. RAHNER, «Die Ehe als Sakrament»: GuL 40 (1967), 177-193 (incluye bibliografía).

[791]. Cf. LG 11 y 35; GS 48 y 50; GE 3; AA 11.

[792]. Cf. DH 1799.

[793]. H. VOLK, «Ehe, IV», en LThK2 3, 681.

[794]. Cf. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik* IV/1, München 19575, 705s y 710.

[795]. GS 48.

[796]. Otra es la opinión que sostiene M. SCHMAUS en las últimas ediciones de su *Dogmatik* (vol. IV/1 [cf. *supra*, nota 23], 707ss), si bien sin un fundamento positivo suficiente. Como reconoce el propio Schmaus, las muy tempranas exhortaciones, por ejemplo, de IGNACIO DE ANTIOQUÍA (cf. *Polyc.* 5) y TERTULIANO (cf. *Pudic.* 4; *Uxor.* 2, 8) y el requisito medieval de celebrar el matrimonio *in facie ecclesiae*, «en la faz de la Iglesia» (cf. espec. DH 817 y 1814), nunca fueron condición de validez de este sacramento. Esto se desprende con toda claridad de DH 643 (*sufficiat secundum leges solus eorum consensus*, «baste según las leyes el solo consentimiento de aquellos…»), DH 766 (*sufficiat ad matrimonium solus consensus illorum*, «para el matrimonio basta el consentimiento de aquellos…»), DH 1327 (*causa efficiens matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de praesenti expressus*, «la causa eficiente del matrimonio regularmente es el mutuo consentimiento expresado por palabras de presente»), DH 1813 (*tametsi dubitandum non est, clandestina matrimonia, libero contrahentium consensu facta, rata et vera esse matrimonia*, «aun cuando no debe dudarse de que los matrimonios clandestinos, realizados por libre consentimiento de los contrayentes, son ratos y verdaderos matrimonios»); así como de GS 48. Cf. también TOMÁS DE AQUINO, *S.th.* Suppl. q. 42 a. 1 ad 1: *verba quibus consensus matrimonialis exprimitur, sunt forma huius sacramenti: non autem benedictio sacerdotis, quae est quoddam sacramentale*, «la forma de este sacramento son las palabras con las que se expresa el consentimiento matrimonial, y no la bendición del sacerdote, que es una ceremonia»; análogamente, véase q. 45 a. 5 c. a. Esto no excluye, por supuesto, que se corresponda en elevada medida con la naturaleza intrínseca de este sacramento el que normalmente sea administrado en forma litúrgica eclesial con la presencia de un testigo ministerial en representación de la Iglesia. Si lo considera pertinente y útil, la Iglesia también puede determinar con más detalle la forma del sacramento (cf. DH 1728 y 1816). Pero en otras circunstancias puede asimismo renunciar a ello, lo que ya ahora se practica por principio cuando se trata de matrimonios puramente no católicos, así como, por lo demás, en casos menos extraordinarios (cf. CIC [1917] can. 1098; 1099 § 2).

[797]. El Tridentino afirmó: *Gratiam vero, quae naturalem illum amorem perficeret, et indissolubilem unitatem confirmaret, coniugesque sanctificaret*, «ahora bien, la gracia que perfeccionara aquel amor natural y confirmara la unidad indisoluble y santificara a los cónyuges» (DH 1799).

[798]. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.th.* Suppl. q 42 a. 3, donde Tomás lleva a cabo en el fondo una síntesis de la concepción más antigua de que el matrimonio es solo *remedium concupiscentiae* y otra más reciente, que surge en el siglo XIII, según la cual el sacramento también concede una gracia positiva (cf. DH 1801).

[799]. Cf. H. SCHLIER, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament* (QD 3), Freiburg i.Br. 1958 [trad. esp.: *Poderes y dominios en el Nuevo Testamento*, EDICEP, Valencia 2008].

[800]. Al respecto, cf. U. RANKE-HEINEMANN, «Eheliche Partnerschaft», en M. Schmaus y E. Gössmann (eds.), *Die Frau im Aufbruch der Kirche*, München 1964, 86ss.

[801]. Cf. DH 302.

[**802**]. Cf. WA 6, 550-560.

[**803**]. WA 30 III, 205; cf. también *ibid*., 74.

[**804**]. Cf. M. LUTERO, *Tischreden* (ed. de O. Clemen), 433, 233, 3983 y 5282.

[**805**]. Cf. WA 42, 177.

[**806**]. Cf. M. LUTERO, *Tischreden* (cf. *supra*, nota 33), 185 y 4016.

[**807**]. Cf. WA 30 III, 207.

[**808**]. Cf. *ibid*., 75 y 79.

[**809**]. Cf. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, vol. III/4 (cf. *supra*, nota 14), 138.

[**810**]. Al respecto, cf. O. ROUSSEAU, «Scheidung und Wiederheirat im Osten und Westen»: Conc (D) 3 (1967), 322-334 (incluye bibliografía) [trad. esp. del orig. francés: «Divorcio y nuevas nupcias. Oriente y Occidente»: Conc (Esp) 24 (1967), 118-139].

[**811**]. Cf. LG 8; UR 3, 15 y 21-23; W. KASPER, «La naturaleza eclesiológica de las Iglesias no católicas», en *Caminos hacia la unidad de los cristianos. Escritos de ecumenismo* I (OCWK 14), Sal Terrae, Santander 2014, 64-84.

[**812**]. Cf. G. SCHMIDTCHEN, *Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, Freiburg i.Br. 1972, 12-19; al respecto, cf. J. GRÜNDEL, «Kirche und moderne Wertsysteme», en: K. Forster (ed.), *Befragte Katholiken – Zur Zukunft von Glaube und Kirche. Auswertungen und Kommentare zu den Umfragen für die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, Freiburg i.Br. 1973, 67-70.

[**813**]. Cf. VATICANO I: DH 3016; VATICANO II: GS 3s; 10s; 22; 40; 42s; 62 y *passim*.

[**814**]. Cf. la visión de conjunto en H. SCHELSKY, *Soziologie der Sexualität. Über die Beziehungen zwischen Geschlecht, Moral und Gesellschaft*, Hamburg 1955; F. X. KAUFMANN, «Die Ehe in sozialanthropologischer Sicht», en: F. Böckle (ed.), *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1966, 15-60; J. F. THIEL, «Kulturanthropologisches zur Institution Ehe»: Conc (D) 6 (1970), 307-312 [trad. esp.: «La antropología cultural y la institución matrimonial»: *Concilium* 55 (1970), 169-182]; D. CLAESSENS, «Institution Ehe in einer sich wandelnden Gesellschaft. Soziologische und anthropologische Aspekte», en: *Ehe und Ehescheidung*, München 1972, 75-83.

[**815**]. Cf. F. BÖCKLE (ed.), *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1966; J. DAVID, *Das Naturrecht in Krise und Läuterung*, Köln 19692; F. BÖCKLE y E. W. BÖCKENFÖRDE (eds.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973.

[**816**]. Cf. *S.th.*, *Suppl*. 41, 1.

[**817**]. Cf. *op. cit*., ad 3.

[**818**]. Cf. *op. cit*., 42, 2; 65, 2.

[**819**]. Cf. *op. cit*., 91, 4.

[820]. Cf. J. FREISEN, *Geschichte des kanonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenliteratur*, Paderborn 18932 (reimpresión: Aalen 1963); R. SOHM, *Das Recht der Eheschließung. Aus dem deutschen und kanonischen Recht geschichtlich entwickelt*, Weimar 1875 [reimpresión: Aalen 1966] (resumido en: H. DOMBOIS, *Kirche und Eherecht*, Stuttgart 1974, 19-71); G. H. JOYCE, *Die christliche Ehe. Eine geschichtliche und dogmatische Studie*, Leipzig 1934; P. ADNÈS, *Le mariage*, Tournai 1961 [trad. esp.: *El matrimonio*, Herder, Barcelona 1969]; E. SCHILLEBEECKX, *Le mariage. Réalité terrestre et mystère de salut*, vol. 1, Paris 1966 [trad. esp.: *El matrimonio*, *realidad terrena y misterio de salvación*, Sígueme, Salamanca 1968]; y los artículos de E. HILLMANN, K. RITZER, N. VAN DER WAL y P. DELHAYE en Conc (D) 6 (1970), 313-319.333-336.337-339.340-342.

[821]. H. SCHELSKY, *Soziologie der Sexualität* (cf. *supra*, nota 3), 34.

[822]. Cf. AGUSTÍN, *De bono coniugali* XXIV, 32: PL 40, 394; *De genesi ad litteram* IX, 7, 12: PL 34, 397; TOMÁS DE AQUINO, *S.th.*, *Suppl*. 49, 1s. La doctrina de los tres bienes del matrimonio fue asumida por el magisterio en el CONCILIO DE FLORENCIA (DH 1327); PÍO XI, Encíclica *Casti connubii* (DH 3703ss) y GS 48.

[823]. Cf. J. HÖFFNER, *Ehe und Familie. Wesen und Wandel in der industriellen Gesellschaft*, Münster 1959; H. BEGEMANN, *Strukturwandel der Familie. Eine sozialtheologische Untersuchung über die Wandlung von der patriarchalischen zur partnerschaftlichen Familie*, Hamburg 1960; ÍD., «Humanisierung der Sexualität»: Conc (D) 6 (1970), 373-381 (con bibliografía); W. DREIER, «Zur Situation von Ehe und Familie in unserer Gesellschaft. Sozialwissenschaftliche Analysen und Perspektiven», en: *Berichte und Dokumente. Zentralkomitee der deutschen Katholiken*, H. 22, 20-63; F. BÖCKLE, «Das Unwandelbare im Wandel. Theologisch-sozialethische Thesen zu Ehe und Familie in unserer Gesellschaft», en: *op. cit.*, 64-76. Acerca de la dialéctica que propondremos a continuación entre el matrimonio y la moderna sociedad burguesa ya se había pronunciado Hegel, quien la calificó de trágica, haciendo referencia a la Antígona de Sófocles. Cf. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* § 154s [trad. esp.: *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*, Madrid, Gredos 2010]; ÍD., *Phänomenologie des Geistes* (ed. J. Hoffmeister), 318ss, 339ss [trad. esp.: *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Gredos 2010].

[824]. M. HORKHEIMER, «Autorität und Familie», en: *Kritische Theorie*, vol. 1, Frankfurt a.M. 1968, 350 [trad. esp.: «Autoridad y familia», en: *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu 1974]. También J. HABERMAS, desde un punto de vista neomarxista, insiste últimamente en la importancia de la familia para la hominización. Cf. ÍD., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a.M. 1976, 148ss [trad. esp.: *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus 1992].

[825]. Cf. CIC (1917), can. 1081 § 2.

[826]. *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini* II, 8, 13: «Prima igitur est haec ipsa diversi sexus naturae instinctu expetita societas, mutui auxilii spe conciliata, ut alter alterius ope adiutus, vitae incommoda facilius ferre, et senectutis imbecillitatem sustentare queat» [La primera causa es la sociedad misma entre sexos diferentes, buscada por instinto natural, y establecida con esperanza de ayuda mutua, a fin de que cada uno pueda –gracias a la ayuda del otro– aguantar más fácilmente las dificultades de la vida y soportar el desvalimiento de la ancianidad].

[827]. Cf. DH 3707.

[828]. GS 48s. Un mérito esencial de esta perspectiva renovada corresponde, al menos en los países de lengua alemana, a H. DOMS, *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, Breslau 1935; ÍD., *Gatteneinheit und Nachkommenschaft*, Mainz 1965. Para el debate, cf. J. LECLERCQ y J. DAVID, *Die Familie. Ein Handbuch*,

Freiburg i.Br. 1955, 18ss; A. AUER, *Weltoffener Christ. Grundsätzliches und Geschichtliches zur Laienfrömmigkeit*, Düsseldorf 1960, 213ss.

[829]. Cf. la Encíclica *Humanae vitae* sobre el recto orden de la transmisión de la vida humana (*Nachkonziliare Dokumentation* 14), Trier 1968 (junto con el Documento de los obispos alemanes sobre la situación pastoral después de la publicación de la Encíclica *Humanae vitae*).

[830]. Coherentemente en esta dirección se sitúa la «Carta pastoral de los obispos alemanes sobre la cuestión de la sexualidad humana», del 30 de abril de 1973, y el documento final del Sínodo «Vivir cristianamente el matrimonio y la familia», en: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe*, vol. 1, Freiburg i.Br. 1976, 423-457; véase también el Documento de trabajo «Sentido y configuración de la sexualidad humana», en: *op. cit.*, vol. 2, Freiburg i.Br. 1977.

[831]. GS 25.

[832]. Cf. J. PIEPER, *Über die Liebe*, München 1972 [trad. esp.: *El amor*, Madrid, Rialp 1972]; B. WELTE, *Dialektik der Liebe. Gedanken zur Phänomenologie der Liebe und zur christlichen Nächstenliebe im technologischen Zeitalter*, Frankfurt a.M. 1973; E. BISER et al., *Prinzip Liebe. Perspektiven der Theologie*, Freiburg i.Br. 1975.

[833]. Esta visión global de la sexualidad humana implica un correctivo a la tradición agustiniana que excluía el elemento sexual del ámbito de lo espiritual y del ser humano como imagen de Dios. Cf. AGUSTÍN, *De trinitate* XII, 7, 12: PL 42, 1005. Sobre el carácter personal global de la sexualidad humana, cf. U. RANKE-HEINEMANN, «Die geschlechtliche Grundbefindlichkeit des Menschen», en: HPTh 2/1, 38-54. Cf. además E. MICHEL, *Ehe. Eine Anthropologie der Geschlechtsgemeinschaft*, Stuttgart 1948; G. SCHERER, *Ehe im Horizont des Seins*, Essen 19672; J. SPLETT y I. SPLETT, *Meditation der Gemeinsamkeit. Aspekte einer ehelichen Anthropologie*, Freiburg i.Br. 1970.

[834]. Por eso TOMÁS DE AQUINO llega a designar el «bonum fidei» [bien de la fe / fidelidad entre los cónyuges] como «pars iustitiae» (*S.th.*, *Suppl*. 49, 2 ad 3, 5, 7). La mutua implicación del amor y la justicia es algo que ya había indicado Hegel. Cf. *Grundlinien der Philosophie des Rechts* §§ 30; 36; 48; 57. A este respecto, cf. W. PANNENBERG, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen 19642, 67ss [trad. esp.: *El hombre como problema*, Herder, Barcelona 1976].

[835]. Cf., en referencia a A. Gehlen y H. Plessner, sobre todo H. SCHELSKY, *Soziologie der Sexualität* (cf. *supra*, nota 3), 11-15; F. X. KAUFMANN, en: F. Böckle (ed.), *Das Naturrecht im Disput* (cf. *supra*, nota 4), 20-26.

[836]. Cf. S. FREUD, *Das Unbehagen in der Kultur*, Frankfurt a.M. – Hamburg 1971, 85ss, 92ss [trad. esp.: *El malestar en la cultura*, Madrid, Biblioteca Nueva 2001].

[837]. Para la fundamentación siguiente, cf. sobre todo G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* § 173. Recientemente: J. LECLERCQ y J. DAVID, *Die Familie* (cf. *supra*, nota 17), 16-24; A. AUER, *Weltoffener Christ* (cf. *supra*, nota 17), 213ss. Sobre la crítica (unilateral) a la posición tradicional de la Iglesia, cf. F. W. MENNE, *Kirchliche Sexualethik gegen gesellschaftliche Realität*, München – Mainz 1971.

[838]. TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentes* IV 78.

[839]. Así, sobre todo M. Scheler, A. Portmann, A. Gehlen, H. Plessner et al. Cf. la exposición de conjunto en W. PANNENBERG, *Was ist der Mensch* (cf. *supra*, nota 23), 5-13.

[840]. Cf. J. B. METZ, «Freiheit», en: HThG 1, 411s. Para lo que sigue, también W. KASPER, «La realización de la Iglesia en el matrimonio y la familia», reimpreso en el presente volumen, *supra*, 425-452.

[841]. Cf. F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, en: *Werke* 2 (Ed. K. Schlechta), München 1955, 799 [trad. esp.: *La genealogía de la moral*, Madrid, Edaf 2000].

[842]. Cf. G. MARCEL, *Geheimnis des Seins*, Wien 1952, 472 [trad. esp. del orig. fr.: *El misterio del ser*, Barcelona, Edhasa 1971].

[843]. Cf. ÍD., *Sein und Haben*, Paderborn 1954, 15, 19, 43ss, 102ss, 129 [trad. esp. del orig. fr.: *Ser y tener*, Madrid, Caparrós 2003]; ÍD., *Homo viator. Philosophie der Hoffnung*, Düsseldorf 1949, 132-172.173-186 [trad. esp. del orig. fr.: *Homo viator*, Salamanca, Sígueme 2005]. Cf. también B. WELTE, «Miteinandersein und Transzendenz», en: Íd., *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg i.Br. 1965, 74-82.

[844]. Sobre la relación entre situación fundamental humana y sacramento, cf. W. KASPER, «Wort und Symbol im sakramentalen Leben. Eine anthropologische Begründung», en: W. Heinen (ed.), *Bild – Wort – Symbol in der Theologie*, Würzburg 1968, 157-175; ÍD., «Wort und Sakrament», en: *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, 285-310 [trad. esp.: «Palabra y sacramento», en: *Fe e historia*, Sígueme, Salamanca 1974].

[845]. La relación entre el ser humano como imagen de Dios y su diferenciación en dos sexos ha sido estudiada, si bien en cierto modo unilateralmente, sobre todo por K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* III/1, München 1989, 204-233; III/2, München 1989, 344-391. Al respecto, cf. C. WESTERMANN, *Genesis* (BK.AT 1/1), Neukirchen-Vluyn 1974, 208s, 220s, 306-322.

[846]. Sobre la sacramentalidad del matrimonio, cf. H. VOLK, *Das Sakrament der Ehe*, Münster 19562; K. RAHNER, «Die Ehe als Sakrament», en: *Schriften zur Theologie* 8, Einsiedeln 1967, 519-540; J. RATZINGER, «Zur Theologie der Ehe»: ThQ 149 (1969), 53-74; W. KASPER, «La realización de la Iglesia en el matrimonio y la familia», reimpreso en el presente volumen, *supra*, 425-452; M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche* 2, München 1970, 491-531; D. O'CALLAGHAN, «Die Sakramentalität der Ehe»: Conc (D) 6 (1970), 348-352 [trad. esp.: «La sacramentalidad del matrimonio»: *Concilium* 55 (1970), 261ss]; W. BEINERT, «Die Ehe als Sakrament der Kirche», en: *Beiträge zur Theologie der Ehe*, Kevelaer 1971, 11-36; K. REINHARDT, «Sakramentalität und Unauflöslichkeit der Ehe in dogmatischer Sicht», en: K. Reinhardt y H. Jedin, *Ehe – Sakrament in der Kirche des Herrn* (Ehe in Geschichte und Gegenwart 2), Berlin 1971, 7-59; K. LEHMANN, «Zur Sakramentalität der Ehe», en: *Ehe und Ehescheidung*, München 1972, 57-72; E. CHRISTEN, *Ehe als Sakrament – neue Gesichtspunkte aus Exegese und Dogmatik*, Einsiedeln 1972, 11-68; L. BOFF, «Das Sakrament der Ehe»: Conc (D) 9 (1973), 459-465 [trad. esp.: «El sacramento del matrimonio»: *Concilium* 87 (1973), 19-31]; J. DUSS-VON WERDT, «Theologie der Ehe. Der sakramentale Charakter der Ehe», en: MySal (D) 4/2, 422-449 [trad. esp.: «El matrimonio como sacramento», en: MySal (Esp), IV/2, 410-437]; H. VOLK, «Von der sakramentalen Gnade der Ehe», en: *Christus alles in allen*, Mainz 1975, 70-95. Cf. además P. ADNÈS, *Le mariage* (cf. *supra*, nota 9); E. SCHILLEBEECKX, *Le mariage* (cf. *supra*, nota 9).

[847]. Cf. H. BALTENSWEILER, *Die Ehe im Neuen Testament*, Zürich 1967, 43-81; R. SCHNACKENBURG, «Die Ehe nach dem Neuen Testament», en: G. Krems y R. Mumm (eds.), *Theologie der Ehe*, Regensburg 1969, 9-36; H. GREVEN, «Ehe nach dem Neuen Testament», en: *op. cit.*, 40-56; P. HOFFMANN, «Jesu Wort von der Ehescheidung und seine Auslegung in der neutestamentlichen Überlieferung»: Conc (D) 6 (1970), 326-332 [trad. esp.: «Las palabras de Jesús sobre el divorcio y su interpretación en la tradición neotestamentaria»: *Concilium* 55 (1970), 210-225]; R. PESCH, *Freie Treue. Die Christen und die Ehescheidung*, Freiburg i.Br. 1971, 22-32. Para lo que sigue, espec. J. RATZINGER, «Zur Theologie der Ehe»: ThQ 149 (1969), 54s.

[848]. Al respecto, cf. H. BALTENSWEILER, *Die Ehe im Neuen Testament* (cf. *supra*, nota 36), 218-235; R. SCHNACKENBURG, *Die Ehe nach dem Neuen Testament* (cf. *supra*, nota 36), 25ss; H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1957, 262ss; J. GNILKA, *Der Epheserbrief* (HThK.NT 10/2), Freiburg i.Br. 1971, 274ss; G. BORNKAMM, «mystḗrion», en: ThWNT 4, 829ss.

[849]. Cf. DH 1799, donde con gran circunspección no se habla de un argumento de Escritura sino únicamente de una insinuación: «innuit».

[850]. H. Volk, «Ehe», en: LThK2 3, 681.

[851]. II CONCILIO LATERANO (1139): DH 718; CONCILIO DE VERONA (1184): DH 761; INOCENCIO III (1198-1216): DH 769, 793; II CONCILIO DE LYON (1274): DH 860; JUAN XXII (1318): DH 916; CONCILIO DE FLORENCIA (1439-1445); DH 1327; CONCILIO DE TRENTO (1545-1563): DH 1801; PÍO IX, *Syllabus* (1864): DH 2965-2974; LEÓN XIII, Encíclica *Arcanurn divinae* (1880): DH 3142s; PÍO X, Decreto *Lamentabili* (1907): DH 3451; PÍO XI, Encíclica *Casti connubii* (1930): DH 3700, 3710ss; GS 48.

[852]. Cf. M. LUTERO, *De captivitate Babylonica ecclesiae* (1520): WA 6, 550ss. Resumen en 553: «Sit ergo matrimonium figura Christi et Ecclesiae, sacramentum autem non divinitus institutum, sed ab hominibus in Ecclesia inventum» [Admitamos, por tanto, que el matrimonio es figura de Cristo y de la Iglesia; un sacramento que no ha sido instituido por Dios sino arbitrado en la Iglesia por hombres]. Sobre la visión protestante actual, cf. W. LOHFF, «Die Ehe nach evangelischer Auffassung», en: *Ehe und Ehescheidung. Ein Symposium*, Hamburg 1963, 53. Significativamente, la mayoría de los teólogos protestantes estudian el matrimonio, no dentro de la dogmática, sino dentro de la ética (W. Elert, K. Barth, E. Brunner, H. Thielicke, P. Althaus, W. Trillhaas et al.). Una cierta toma de posición adopta M. THURIAN, *Mariage et célibat*, Neuchâtel 1964. Cf. además: «Ehe», en: RGG3 2, 322s; EKL 1, 1001-1003; LThK2 3, 698s (con bibliografía). Aquí no podemos tratar los múltiples problemas de los matrimonios interconfesionales. Cf. R. BEAUPÈRE et al., *Die Mischehe in ökumenischer Sicht*, Freiburg i.Br. 1968; P. LENGSFELD, *Das Problem der Mischehe. Einer Lösung entgegen*, Freiburg i.Br. 1970.

[853]. M. LUTERO, *Ein Traubüchlein für die einfältigen Pfarrherrn* (1529): WA 30 III, 74.

[854]. ÍD., *Von Ehesachen* (1530): WA 30 III, 205.

[855]. ÍD., *Traubüchlein*: WA 30 III, 75s.

[856]. ÍD., *Tischreden* 233.

[857]. GS 48; cf. DH 1799.

[858]. Cf. la síntesis de TOMÁS DE AQUINO en *S.th.*, *Suppl*. 42, 3.

[859]. Sobre esta diferenciación, cf. H. VOLK, «Das Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen», en: *Gott alles in allem*, Mainz 1961, 90ss.

[860]. M. J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, ed. von J. Höfer, Freiburg i.Br. 1951, 496.

[861]. Por eso el Vaticano II define a la Iglesia como «sacramento, es decir, signo e instrumento de la unión más íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1). Al respecto, cf. las conocidas publicaciones de O. Semmelroth, K. Rahner, E. Schillebeeckx et al. De manera sintética en L. BOFF, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil*, Paderborn 1972.

[862]. LG 11.

[863]. Cf. DH 1813-1816. Al respecto, cf. K. MÖRSDORF, «Die Eheschließungsform nach dem Selbstverständnis der christlichen Bekenntnisse»: MThZ 9 (1958), 241-256; R. LETTMANN, *Die Diskussion über die klandestinen Ehen und die Einführung einer zur Gültigkeit verpflichtenden Eheschließungsform auf dem Konzil von Trient*, Münster 1967; H. DOMBOIS, *Kirche und Eherecht*, Stuttgart 1974, 117-134.

[864]. GS 48.

[865]. Cf. H. DOMBOIS, *Kirche und Eherecht* (cf. *supra*, nota 52), 197-213.

[866]. Cf. M. LUTERO, *Von Ehesachen* (1530): WA 30 III, 207.

[867]. Cf. CIC (1917), can. 1012 § 2. Al respecto, cf. U. MOSIEK, *Kirchliches Eherecht unter Berücksichtigung der nachkonziliaren Rechtslage*, Freiburg i.Br. 19722, 35-42.

[868]. Cf. J. LECLERCQ y J. DAVID, *Die Familie* (cf. *supra*, nota 17), 32-37; H. DOMBOIS, *Kirche und Eherecht* (cf. *supra*, nota 52), 84-95.

[869]. Cf. GS 47s.

[870]. Cf. F. BÖCKLE, F. BETZ y N. GREINACHER, «Die Ehe als Vollzug der Kirche», en: HPTh 4, 17-94; P. ADENAUER, *Ehe und Familie*, Mainz 1973.

[871]. Cf. M. THURIAN, *Mariage et célibat* (cf. *supra*, nota 41); E. GÖSSMANN, «Ehe und Ehelosigkeit. Eine Literaturübersicht»: *Bibel und Leben* 9 (1968), 230-236.

[872]. Cf. G. VON RAD, *Das fünfte Buch Mose* (ATD 8), Göttingen 1964, 107s. Sobre la praxis del divorcio en el judaísmo, cf. H. L. STRACK y B. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* 1, München 19613, 312ss; H. BALTENSWEILER, *Die Ehe im Neuen Testament* (cf. *supra*, nota 36), 37ss; K. SCHUBERT, «Ehescheidung im Judentum zur Zeit Jesu»: ThQ 151 (1971), 23-27.

[873]. Cf., además de la bibliografía citada en la nota 63, F. HAUCK y S. SCHULZ, «pórnē», en: ThWNT 6, 590ss; J. DUPONT, *Mariage et divorce dans l'Evangile*, Bruges 1959; E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Markus* (NTD 1), Göttingen 1967, 114ss; G. BORNKAMM, «Ehescheidung und Wiederverheiratung im Neuen Testament», en: *Geschichte und Glaube* 3/1, München 1968, 56-59; K. H. SCHELKLE, *Theologie des Neuen Testaments* 3, Düsseldorf 1970, 241ss; K. HAACKER, «Ehescheidung und Wiederverheiratung im Neuen Testament»: ThQ 151 (1971), 28-38; R. SCHNACKENBURG, «Die Ehe nach der Weisung Jesu und nach dem Verständnis der Urkirche. Geschichtlich Bedingtes und bleibend Gültiges», en: F. Henrich y V. Eid (eds.), *Ehe und Ehescheidung*, München 1972, 11-34; G. LOHFINK, «Jesus und die Ehescheidung», en: H. Merklein y J. Lange (eds.), *Biblische Randbemerkungen*, Würzburg 1974, 207-217; A. KRETZER, «Die Frage: Ehe auf Dauer und ihre mögliche Trennung nach Mt 19, 3-7», en: *op. cit.*, 218-230.

[874]. Cf. AGUSTÍN, *De nuptiis et concupiscentia* I, 10; 11; 17; 19; 21; 23: PL 44, 419s, 424s, 427; *De bono coniugali* III, 3; VII, 6-7: PL 40, 375, 378s.

[875]. Cf., además de la bibliografía citada *supra*, nota 62, y la bibliografía católica más antigua citada en la nota 75 de F. HAUCK y S. SCHULZ, ThWNT 6, 592: J. BONSIRVEN, *Le divorce dans le Nouveau Testament*, Paris 1948; J. MOINGT, «Le divorce "pour motiv d'impudicité"»: RSR 56 (1968), 337-384 (trad. al.: «Ehescheidung "auf Grund von Unzucht"», en: J. David y F. Schmalz [eds.], *Wie unauflöslich ist die Ehe?*,

Aschaffenburg 1969, 178-222); A. SAND, «Die Unzuchtsklausel in Mt 5, 31.32 und 19, 3-9»: MThZ 20 (1969), 118-129; F. J. SCHIERSE, «Das Scheidungsverbot Jesu. Zur schriftgemäßen Unauflöslichkeit der Ehe», en: N. Wetzel (ed.), *Die öffentlichen Sünder oder Soll die Kirche Ehe scheiden?*, Mainz 1970, 13-41; G. SCHNEIDER, «Jesu Wort über die Ehescheidung in der Überlieferung des Neuen Testaments»: TrThZ 80 (1971), 65-87.

[876]. Entre tanto, la bibliografía sobre este tema se ha hecho casi inabarcable: B. KÖTTING, «Digamus», en: RAC 3, 1016-1024; A. OEPKE, «Ehe, I», en: RAC 4, 650-666; G. DELLING, «Ehescheidung», en: RAC 4, 707-719; O. ROUSSEAU, «Scheidung und Wiederheirat im Osten und Westen»: Conc (D) 3 (1967), 322-334 [trad. esp.: «Divorcio y nuevas nupcias. Oriente y Occidente»: *Concilium* 24 (1967), 118-139]; J. MOINGT en J. David y F. Schmalz (eds.), *Wie unauflöslich ist die Ehe?* (cf. *supra*, nota 64), 178-222; J. GRÜNDEL, «Ehescheidung im Verlauf der Jahrhunderte», en: N. Weil et al. (eds.), *Zum Thema Ehescheidung*, Stuttgart 1970, 41-60; P. STOCKMEIER, «Scheidung und Wiederverheiratung in der alten Kirche»: ThQ 151 (1971), 39-51; H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce*, Paris 1971; J. RATZINGER, «Zur Frage nach der Unauflöslichkeit der Ehe», en: F. Henrich y V. Eid (eds.), *Ehe und Ehescheidung* (cf. *supra*, nota 62), 35-56; P. NAUTIN, «Divorce et remariage dans la tradition de l'Église latine»: RSR 62 (1974), 7-54; H. DOMBOIS, *Unscheidbarkeit und Ehescheidung in den Traditionen der Kirche*, München 1976.

[877]. ORÍGENES, *In Matthaeum* 14, 23: PG 13, 1244s.

[878]. BASILIO, *Ep*. 217, 77: PG 32, 804s.

[879]. BASILIO, *Ep*. 188, 9: PG 32, 677s; cf. *Ep*. 199, 21: PG 32, 721.

[880]. AMBROSIASTER, *In Epistulam I ad Cor* 7, 10.11: PL 17, 230.

[881]. AGUSTÍN, *De fide et operibus* 19, 35; CSEL 41, 81.

[882]. Hay que reseñar en particular los sínodos de Elvira (*ca*. 306), Arlés (314), Neocesarea (314 y 325), Nicea (325), Laodicea (entre 341 y 381), Cartago (407). Al respecto, cf. P. STOCKMEIER en ThQ 151 (1971), 45-48; H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce* (cf. *supra*, nota 65), 114; H. DOMBOIS, *Unscheidbarkeit und Ehescheidung in den Traditionen der Kirche* (cf. *supra*, nota 65), 22-28.

[883]. Al respecto, cf. P. MANNS, «Die Unauflöslichkeit der Ehe im Verständnis der frühmittelalterlichen Bußbücher», en: N. WETZEL (ed.), *Die öffentlichen Sünder oder Soll die Kirche Ehe scheiden?* (cf. *supra*, nota 64), 42-75; P. MIKAT, «Zu den Voraussetzungen der Begegnung von fränkischer und kirchlicher Eheauffassung in Gallien», en: H. Heinemann (ed.), *Diaconia et ius* (FS H. Platten), München 1973, 1-26.

[884]. Con esta interpretación y las consecuencias que de ella extraeremos más adelante venimos a coincidir en lo fundamental con la línea marcada por J. Ratzinger; esta se ve confirmada también por K. LEHMANN, «Unauflöslichkeit der Ehe und Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene», en: K. Lehmann, *Gegenwart des Glaubens*, Mainz 1974, 274-294, espec. 281ss; ÍD., «Wiederverheiratete Geschiedene», en: *op. cit*., 295-308 (con bibliografía).

[885]. Cf. N. VAN DER WAL, «Aspekte der geschichtlichen Entwicklung in Recht und Lehre»: Conc (D) 6 (1970), 337-339 [trad. esp.: «Aspectos de la evolución histórica en el derecho y la doctrina (Influencia del derecho profano sobre la interpretación eclesiástica del matrimonio en Oriente)»: *Concilium* 55 (1970), 236-237]; P. VON CHERSONES (P. L'Huiller), «Ehescheidung in der Theologie und im Kirchenrecht der orthodoxen Kirche», en: J. David y F. Schmalz (eds.), *Wie unauflöslich ist die Ehe?* (cf. *supra*, nota 64), 337-

351; O. ROUSSEAU, «Ehe und Ehescheidung in den Ostkirchen», en: N. Wetzel (ed.), *Die öffentlichen Sünder oder Soll die Kirche Ehe scheiden?* (cf. *supra*, nota 64), 94-104; H. DOMBOIS, *Kirche und Eherecht* (cf. *supra*, nota 52), 197-213.

[886]. Cf. W. GLOEGE, *Vom Ethos der Ehescheidung* (Gedenkschrift für W. Eiert), Berlin 1955, 356. La solución de la Iglesia oriental y su fundamentación teológica suscitaron un gran interés en la opinión pública, en el marco del Vaticano II, gracias a las intervenciones del vicario patriarcal de Egipto, E. Zoghby, los días 29 de septiembre y 4 de octubre de 1965. Cf. J. C. HAMPE (ed.), *Die Autorität der Freiheit* 3, München 1967, 264-268.

[887]. Cf. P. DELHAYE, «Dogmatische Fixierung der mittelalterlichen Theologie»: Conc (D) 6 (1970), 340-342 [trad. esp.: «Fijación dogmática de la teología medieval»: *Concilium* 55 (1970), 243-248]; R. WEIGAND, «Das Scheidungsproblem in der mittelalterlichen Kanonistik»: ThQ 151 (1971), 52-60.

[888]. Cf. CIC (1917), can. 1128-1132. Cf. U. MOSIEK, *Kirchliches Eherecht unter Berücksichtigung der nachkonziliaren Rechtslage* (cf. *supra*, nota 56), 279-292 (con bibliografía).

[889]. Cf. CIC (1917), can. 1120-1124.

[890]. Cf. CIC (1917), can. 1125s.

[891]. Cf. CIC (1917), can. 1119.

[892]. Cf. la formulación del CIC (1917), can. 1013 § 2, según la cual el matrimonio es indisoluble por su misma naturaleza, a la vez que respecto a la indisolubilidad del matrimonio cristiano, habida cuenta de su sacramentalidad, se afirma que le corresponde una mayor firmeza. Sobre esta curiosa afirmación, cf. M. KAISER, «Unauflöslichkeit und "Auflösung" der Ehe nach kirchlichem Recht», en: H. Heinemann (ed.), *Diaconia et ius* (cf. *supra*, nota 72), 27-43.

[893]. Cf. TOMÁS DE VIO CAYETANO, *Epistolae Pauli et aliorum Apostolorum*, Paris 1536, 62 r: In 1 Cor 7; AMBROSIO CATARINO, *Annotationes in commentaria Caietani*, Lyon 1542, V, 508s.

[894]. Cf. V. J. POSPISHIL, *Divorce and Remariage. Towards a New Catholic Teaching*, London 1967; W. W. BASSETT (ed.), *The Bond of Marriage*, Notre Dame – London 1968; V. STEINIGER, *Auflösung unauflöslicher Ehen*, Graz 1968, 87-120; P. HUIZING, «Unauflöslichkeit der Ehe in der Kirchenordnung»: Conc (D) 4 (1968), 582-587 [trad. esp.: «Indisolubilidad matrimonial y regulación de la Iglesia»: *Concilium* 38 (1968), 199-212]; ÍD., «Kirchenrecht und zerrüttete Ehen»: Conc (D) 9 (1971), 455-459 [trad. esp.: «El Derecho Canónico y la disolución del matrimonio»: *Concilium* 87 (1973), 9-18]; ÍD., «Das katholische Ehescheidungsrecht seit dem Konzil von Trient», en: N. Wetzel (ed.), *Die öffentlichen Sünder oder Soll die Kirche Ehe scheiden?* (cf. *supra*, nota 64), 76-93; A. GOMMENGINGER, «Zur Unauflöslichkeit der Ehe», en: J. David y F. Schmalz (eds.), *Wie unauflöslich ist die Ehe?* (cf. *supra*, nota 64), 77-87; B. RUSSE, «Die Ehescheidung im Zweiten Vatikanum und in der Rechtstradition der Kirche», en: *op. cit.*, 99-161; G. MAY, «Wie unauflöslich ist die Ehe?»: AkathKR 140 (1971), 74-105; H. HERRMANN, *Ehe und Recht. Versuch einer kritischen Darstellung* (QD 58), Freiburg i.Br. 1972, 137ss.

[895]. Cf. DH 1797-1812.

[896]. Cf. DH 1327.

[897]. Cf. M. LUTERO, *De captivitate Babylonica ecclesiae* (1520): WA 6, 550-560; «Confessio Augustana, XXVIII», en: *Bekenntnisschriften d. ev.-luth. Kirche*, Göttingen 1952, 125; P. MELANCHTHON, «Tractatus

de potestate papae», en: *Bekenntnisschriften*, 494s.

[898]. DH 1807. Para su interpretación, cf. P. FRANSEN, «Das Thema “Ehescheidung nach Ehebruch” auf dem Konzil von Trient (1563)»: Conc (D) 6 (1970), 343-348 [trad. esp.: «Divorcio en caso de adulterio en el concilio de Trento (1563)»: *Concilium* 55 (1970), 249-260]. En este artículo se ha integrado toda una serie de publicaciones anteriores del autor (cit. en nota 1). La presentación de la doctrina del concilio de Trento expuesta por P. Fransen ha sido favorablemente aceptada por la mayoría de los investigadores; cf. R. WEIGAND en ThQ 151 (1971), 59s; J. RATZINGER en F. Henrich y V. Eid (eds.), *Ehe und Ehescheidung* (cf. *supra*, nota 62), 47-51; K. LEHMANN, *Gegenwart des Glaubens* (cf. *supra*, nota 73), 286s y la bibliografía citada allí, en la nota 8. Recientemente H. JEDIN, «Die Unauflöslichkeit der Ehe nach dem Konzil von Trient», en: K. Reinhardt y H. Jedin (eds.), *Ehe – Sakrament in der Kirche des Herrn* (cf. *supra*, nota 35), 61-135, ha vuelto a abordar la cuestión, llegando en muchos aspectos a los mismos resultados. Sin embargo, a diferencia de Fransen, subraya con mayor insistencia la pretensión de Trento de que su doctrina estaba fundada en la revelación divina. Pero también Jedin pone de relieve que este concilio se dirigía únicamente contra los protestantes y no contra los griegos ni contra algunos padres de la Iglesia o concilios particulares. Por el contrario, es problemática la interpretación minimalista de P. HUIZING, «Das kanonische Ehescheidungsrecht seit dem Konzil von Trient», en: N. Wetzel (ed.), *Die öffentlichen Sünder oder Soll die Kirche Ehe scheiden?* (cf. *supra*, nota 64), 79s; ÍD., «La dissolution du mariage depuis le Concile de Trente»: RDC 21 (1971), 127-145.

[899]. GS 4s.

[900]. La bibliografía sobre la situación pastoral y la respuesta a ella es inabarcable. La mayor parte está citada en los dos artículos de K. LEHMANN ya mencionados (cf. *supra*, nota 73). Hay una amplia bibliografía en R. METZ y J. SCHLICK, *Mariage et divorce*, Straßburg 1973. Aquí reunimos solo las publicaciones más importantes: J. DAVID y F. SCHMALZ (eds.), *Wie unauflöslich ist die Ehe?* (cf. *supra*, nota 64); N. WETZEL (ed.), *Die öffentlichen Sünder oder Soll die Kirche Ehe scheiden?* (cf. *supra*, nota 64); H. HEIMERL (ed.), *Verheiratet und doch nicht verheiratet?*, Wien 1970; N. WEIL et al. (eds.), *Zum Thema Ehescheidung* (cf. *supra*, nota 65); R. GALL, *Fragwürdige Unauflöslichkeit der Ehe?*, Zürich – Würzburg 1970; ÍD., «Die Ehe als Institution»: Conc (D) 6 (1970), 305-381 [trad. esp.: «El matrimonio como institución»: *Concilium* 55 (1970)]; J. NEUMANN, «Unauflösliches Eheband? Eine Anfrage zum kanonischen Eherecht»: ThQ 151 (1971), 1-22; R. METZ y J. SCHLICK (eds.), *Die Ehe – Band oder Bund*, Aschaffenburg 1971; F. HENRICH y V. EID (eds.), *Ehe und Ehescheidung* (cf. *supra*, nota 62); W. LÖSER, «Die Kirche zwischen Gesetz und Widerspruch. Für und wider eine Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten»: HerKorr 26 (1972), 243-248; J. FUCHS, *Die Unauflöslichkeit der Ehe in Diskussion*, Frankfurt a.M. 1972, 85-107; H. LUBSCZYK et al., *Ehe lösbar?*, Berlin 1972; RSR 61 (1973), 487-624; «Die Zukunft der Ehe in der Kirche»: Conc (D) 9 (1973), 453-524 [trad. esp.: «El futuro del matrimonio en la Iglesia»: *Concilium* 87 (1973), 1-151]; K. HÖRMANN, *Kirche und zweite Ehe. Um die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten*, Innsbruck 1973; P. J. M. HUIZING (ed.), *Für eine neue kirchliche Eheordnung. Ein Alternativentwurf*, Düsseldorf 1975.

[901]. Cf. CIC (1917), can. 1138-1141.

[902]. Cf. CIC (1917), can. 1119.

[903]. Cf. U. MOSIEK, *Kirchliches Eherecht unter Berücksichtigung der nachkonziliaren Rechtslage* (cf. *supra*, nota 56), 70s.

[904]. Cf. TOMÁS DE AQUINO, *S.th.*, *Suppl*. 49, 3 ad 7.

[905]. Cf. H. RAHNER, «Der Schiffbruch und die Planke des Heils», en: *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, 432-472.

[906]. Cf. D. BONHOEFFER, *Ethik*, München 1966, 124-127 (justificación y cicatrización) [trad. esp.: *Ética*, Madrid, Trotta 2000].

[907]. Para el debate sobre esta cuestión, cf. H. B. MEYER, «Können wiederverheiratete Geschiedene zu den Sakramenten zugelassen werden?», en: J. DAVID y F. SCHMALZ (eds.), *Wie unauflöslich ist die Ehe?* (cf. *supra*, nota 64); 269-306; H. HEIMERL, «Sakramentenempfang für Wiederverheiratete»: ThQ 151 (1971), 61-65; H. SOCHA, «Kirchenrechtliche Überlegungen zum Kommunionempfang ungültig Verheirateter»: TrThZ 81 (1972), 298-309; K. HÖRMANN, *Kirche und zweite Ehe* (cf. *supra*, nota 89); W. LÖSER, *Die Kirche zwischen Gesetz und Widerspruch* (cf. *supra*, nota 89); K. LEHMANN, *Gegenwart des Glaubens* (cf. *supra*, nota 73), 276-279; U. MOSIEK, *Kirchliches Eherecht unter Berücksichtigung der nachkonziliaren Rechtslage* (cf. *supra*, nota 56), 76s (con bibliografía); J. B. HIRSCHMANN, *Die Zulassung wiederverheiratet Geschiedener zu den Sakramenten*, Frankfurt a.M. 1975, 104-115; H. HEINEMANN, «Die Teilnahme wiederverheiratet Geschiedener an der eucharistischen Tischgemeinschaft als Frage an das kanonische Recht»: *Theologie und Glaube* 66 (1976), 161-177; A. ZIRKEL, *Schließt das Kirchenrecht alle wiederverheirateten Geschiedenen von den Sacramenten aus?*, Mainz 1977. El documento sinodal «Vivir cristianamente el matrimonio y la familia» (3.5.2; cf. *supra*, nota 19) ofrece una exposición de los diferentes argumentos en pro y en contra.

[908]. Lamentablemente el libro de A. ZIRKEL, *Schließt das Kirchenrecht alle wiederverheirateten Geschiedenen von den Sakramenten aus?* (cf. *supra*, nota 96), ha llegado a mis manos cuando ya había enviado este libro a la imprenta. Si la interpretación canónica que allí se propone es la adecuada, no cabe duda de que el intento de solución dogmática que aquí sugerimos coincidiría con el derecho canónico en vigor. Zirkel constata: «El cambio del derecho actualmente en vigor sería preciso no para *permitir* el acceso de *muchos* divorciados y vueltos a casar a los sacramentos, sino para *excluirlos* a todos. No será, pues, su *cambio*, sino su *utilización* lo que abra en muchos casos a los divorciados el camino a los sacramentos» (p. 54).

[909]. Cf. la definición de matrimonio en el derecho romano: «coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio» [el matrimonio es la unión de un varón y una mujer, consorcio de toda la vida, comunicación de derecho divino y humano] (*Dig*. 32, 2, I, 21; cit. en J. LECLERCQ y J. DAVID, *Die Familie* [cf. *supra*, nota 17], 31; H. DOMBOIS, *Unscheidbarkeit und Ehescheidung in den Traditionen der Kirche* [cf. *supra*, nota 65], 91). Esta definición, con su visión global del matrimonio, condicionó también la tradición teológica. Cf. PEDRO LOMBARDO, *Sent*. IV, 27, 2; TOMÁS DE AQUINO, *S.th.*, *Suppl*. 44, 3; *Catechismus Romanus* II, 8, 3.

[910]. Sobre este problema, cf. P. J. HUIZING, «Kirchliche und standesamtliche Trauung»: *LJ* 22 (1972), 137-147; ÍD., «Kirchenrecht und zerrüttete Ehe»: Conc (D) 9 (1973), 457s [trad. esp.: «El Derecho Canónico y la disolución del matrimonio»: *Concilium* 87 (1973), 9-18]; K. RICHTER, «Die liturgische Feier der Trauung. Ihre Problematik angesichts sich wandelnder theologischer und rechtlicher Anschauungen zur Eheschließung»: Conc (D) 9 (1973), 486-493 [trad. esp.: «La celebración litúrgica en el matrimonio»: *Concilium* 87 (1973), 75-91]; U. MOSIEK, *Kirchliches Eherecht unter Berücksichtigung der nachkonziliaren Rechtslage* (cf. *supra*, nota 56), 70-80 (con bibliografía).

[911]. Cf. la presentación sintética en el artículo «Ehe und Familie», en: StL6 2, 1001s.

[912]. Cf. PÍO VI, Constitución *Auctorem fidei* [1794] (contra el Sínodo de Pistoia): DH 2658-2660; PÍO IX, *Syllabus* (1864): DH 2966/2973; cf. 2991; LEÓN XIII, Encíclica *Arcanum divinae sapientiae*: DH 3145; PÍO XI, Encíclica *Casti connubii*: DH 3713.

[913]. Cf. CIC (1917), can. 1012 § 2.

[914]. Cf. la presentación sintética en J. LECLERCQ y J. DAVID, *Die Familie* (cf. *supra*, nota 17), 38ss; «Ehe und Familie», en: StL6 2, 995ss, 1016s.

[915]. Cf. GS 36; cf. 60.

[916]. Cf. *S.th.*, *Suppl*. 49, 3 ad 7.

[917]. En cierto modo y con otras circunstancias se vuelve con ello a la celebración del matrimonio en dos etapas, típica del derecho germánico. En él se distinguía entre los desposorios como contrato establecido entre los clanes y la boda como inicio de la comunidad de vida. Cf. la presentación sintética en H. DOMBOIS, *Unscheidbarkeit und Ehescheidung in den Traditionen der Kirche* (cf. *supra*, nota 65), 19ss, 84ss y *passim*; «Ehe und Familie», en: StL6 2, 1000ss.

[918]. Cf. CIC (1917), can. 1016.

[919]. Cf. CIC (1917), can. 1138ss.

[920]. Cf. CIC (1917), can. 1075.

[921]. Cf. el correspondiente dictamen del documento sinodal «Vivir cristianamente el matrimonio y la familia» (4.1.2; cf. *supra*, nota 19).

[922]. Cf. LG 16.

[923]. Normalmente se habla de la «intentio faciendi quod facit ecclesia» [intención de hacer lo que la Iglesia hace], cf. DH 794; 1262; 1313; 1611.

[924]. Cf. para lo que sigue los manuales de dogmática, por ejemplo F. DIEKAMP y K. JÜSSEN, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas* 3, Münster 195411, 390; «Intention, II», en: LThK2 5, 723s.

[925]. *S.th.* III 64, 9 ad 1: «Non obstante infidelitate (minister) potest intendere facere quod facit Ecclesia, licet aestimet id nihil esse. Et talis intentio sufficit ad sacramentum» [A pesar de su falta de fe, (el ministro) puede intentar hacer lo que la Iglesia hace, aunque piense que aquello no sirve para nada. Pues bien, solamente esa intención es suficiente para la realización del sacramento].

[926]. Cf. JUAN PABLO II, *Familiaris consortio* 10.

Índice